١٩١٠٩٨١

٢٩٧/٥٧
ف ٣٧ ف
٤ ش ١
١٣١٨

پانچ شد

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب: شرح الفصوص للمعلم الثانی ابی نصر فارابی
مولف: فارابی، محمد بن محمد، ۲۹۰-۳۳۹ ق
موضوع: فلسفه اسلامی زبان: عربی
سال چاپ: ۱۳۱۸ محل چاپ: طهران
کاتب:
طول ۲۱/۷ عرض ۱۴/۵ شماره صفحه ها ۱۴۶
شماره عمومی ۳۱۹۱۱ کتابخانه / بخش
وقفی / خریداری: ارسال از بخش انبار دوره شناسی کتاب تاریخ مهر ۱۳۸۴
مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐
ملاحظات: شارح: غازانی، اسمعیل شنب

هذا
هو الكتاب المستطاب
المسمى بشرح الفصوص
للمعلم الثاني ابي نصر
الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اناط هويات الممكنات بالقضاء السابق على القدر وابدع جواهر العقول ونفوس القوى بسوابق امره كلمح بالبصر احكم نظام العالم بسوابغ حكمته على ابلغ وجه واحسن صورة واحاط علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني والصور والصلوة على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم افضل مراولي الحكم من البشر صلوة تامة ما توارد على الهيولى الاعراض والصور وبعد فلما شهدت العقول السليمة و الطباع المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا لاوائها وجمالا خصوصا للعلم المسمى بالحكمة النظرية المشرفة بتحصيلها القوة البشرية الكاملة لمعرفة الحقائق الخارجية المبتدئة من بداياتها وانتظام سلسلة اسباب الاعيان المنتهية الى غاياتها وجب على كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتى يتصل بالسعادة القصوى الاخروية من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضيعه فقد خسر الدنيا والآخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء المتألهين قرة عيون اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا يسمح بمثله





الاعصار في بيان المعاني ولا ياتي بقرينه الفلك الدوار في ابانة المعاني الذي اسس القواعد الى ان لقب بالمعلم الثاني الشيخ الاجل **ابي نصر الفارابي** شكر الله سعيه وارضاه وجعل اعلى الفراديس منقلبه ومثواه كتابا فيه شفاء من امراض الجهالات ونجاة من اسقام الخيالات حاويا بالجواهر كالفصوص كلها محتويا على كلمات تجري مجرى النصوص شاملا لمباحث جليلة متعالية ان ينالها التفحص الفكري ومطالب نبيلة عالية يعجز في اصابتها الحدس القوي تحيرت العقول في عويصاته وعجزت الافهام عن حل مشكلاته كنوز معانيه في صخور عباراته مخزونة ورموز حقايقه في دقايق اشاراته مبطونة ما حل الى الان البنان عقد معضلاته وما فتحت ايدي الافكار بعد ابواب مغلقة نعم ابين نكاته في خبايا الاحتجاب مقصودة ولطايف معانيه تحت حجب الالفاظ مستورة فامرت ان اكشف عن وجوه مخدراته نقابها واميط عن حسان خرائد حجابها فشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يتشرح طويات رموزه ويظهر مخبيات كنوزه يهدي الى سواء السبيل ويخلو عن الاختصار والتطويل وضمنته جميع ما يحتاج اليه من تبيين ما فيه اوله وعليه واوردت ما ادى اليه نظري الفاتر او سنح لخاطري القاصر وجهدت في حل بعضها للنقل من الفحول كما يقال نحا فحول جهود الذين عرفوا الحق بالرجال والتزمت ايراد الفاظه ممزوجا بما سنح لي من الزوايد تسهيلا للامر على الناظر وتكثيرا للفوائد وارجو من اعيان الاذكيا ان ينظروا فيه بعين الرضا وان لا يبادروا الى انكار ما فيه قبل حق النظر فيه و استكشافه فلما فرغت بتبيانه رايت ان اشيد عنوانه باسم من سمت منزلته

فوق السماء ورسم من علىّ بمرتبته اعلام الهدى اعني رفيع حضرة من شرح الله صدره للاسلام واوضح طويته بانوار اسرار الوحي والالهام واتاه الحكمة والحكم صبيا واعطاه الملك والدين صغيرا ومحضه عن سوء الخلق والاثم وزاده بسطة في العلم والجسم نصب رايات الشريعة بيمن تقويته ونضر رياض الحكمة بحسن تربيته اجمال الكمال وتفصيله جمال الجلال وتفضيله سلطان المشارق والمغارب برهان المطالب والمارب فياض سجال العطف على الخلايق وهاب عظام النعم والدقايق (له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر) الغازي في سبيل الله المجازي لمن اتخذ الهه هواه ظل الله على العالمين غياث الحق والسلطنة والدين الواثق بالله الملك المستعان ابو المظفر سلطان يعقوب بهادر خان لازال ناصر العباد لله وحافظ البلاد لله اللهم شرف صدره بمراعاة قلوب المساكين ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين وخلد ظلال معدلته بكلامك القديم ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وها انا اشرع في المرام و

**اقول** مستعينا بالحكيم العلام (الحكيم بالحقيقة هو الحق الاول الواجب بالذات اذ هو كامل المعرفة لذاته والحكمة عند المحققين تقع على العلم التام وكل ما سوى واجب الوجود في ادراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى فلا حكيم حقيقة الا هو **واما** الحكيم في العرف فهو من عنده علم الحكمة الذي هو معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية يعني انه علم بجميع الاحوال التي موضوعاتها الحقايق الخارجية على وجه تكون تلك الحقايق عليه في حد ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الاديان والاوضاع





بمقدار تفي به الطاقة الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع احوال جميع الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه لاحد بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الانسانية ولما كان العلم بنفسه بانقسام المعلوم من الموجودات الخارجية ينقسم الى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت الحكمة ايضا الى قسمين احدهما العلم باحوال الموجودات التي بقدرتنا واختيارنا تاثير في وجودها وتسمى حكمة عملية وثانيهما العلم باحوال الموجودات التي لا يكون لقدرتنا تاثير فيها وتسمى حكمة نظرية وهي على ثلثة اقسام لان ما يتعلق بقدرتنا اما ان لا تكون مخالطة المادة شرط الوجود او تكون وحينئذ اما ان لا تكون تلك المخالطة شرط التعقل او تكون الاول هو العلم الالهي وهو العلم الاعلى والثاني هو الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث هو الطبيعي وهو العلم الاسفل هذا وفيه نظر لانه قد يبحث في العلم الاعلى عن امور تكون مخالطة المادة شرطا لوجودها كالحركة والسكون والكميات والكيفيات ولانه قد يبحث في علم الهيئة الذي هو من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والعناصر فيجب ان لا تكون تلك المخالطة شرط التعقلها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم ان لا يبحث عنها في العلم الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب ان تكون المخالطة شرط التعقله وقد بحث عنها فيه كما لا يخفى **ويمكن** ان يجاب عنه اما عن الاول فبان نقول ان ما يجب ان لا تكون المخالطة شرط الوجوده هو محمولات تلك العلم لا موضوعاته لان منها ما هو برئ عن المادة وعلايقها مطلقا كالواجب تعالى والملائكة الاعلى

ومنها ما هو يخالط المادة مخالطة السبب لمقوّمه كالصورة ومنها ما يوجد في المادة
وفي غيرها كالعلية والوحدة ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة
والسكون والكيفيات والكميات وليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد
من المادة بل نحو الوجود الذي لها اي وجودها اي قسم من اقسام الوجود من الوجود الجوهري
او العرضي ولا شك ان نحو وجودها الذي اثبت لها في هذا العلم وهو الوجود
الخارجي العرضي لا يتوقف على المادة فالاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم يجب
ان لا تكون مستفادة من المادة واما الموضوعات فيجوز ان يكون مستفادة منها
وان لا تكون منها **فان قيل** كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة و
المحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه يجب ان يكون مساويا لها **قلنا** لا يجب مساواته
له بل يجوز ان يكون اعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة
واجبة فان الواجب اعم من الصلوة لتناوله الزكوة والحج وغيرها لكن لا يتجاوز عن
فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه واما عن الثاني فبان نقول لا نسلم
ان علم الهيئة المجسمة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية كالطب لان
الطبيعي لا ينظر الا في الاحوال التي من جهة المادة والطب والهيئة المجسمة ينظران في
الاحوال التي لاجل المادة ايضا لكن باعتبار خصوصية هي الصحة والمرض والتشكل
او غير ذلك فلا ينفكان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تبحث
عن احوال الخطوط والسطوح وغيرها التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان
العقل يمكنه ان يتعقل المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان
البعد موجود في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء في النظر و





والتامل حتى ينكشف له ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يستلزمه
في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانه اما ان يكون متعلقا بما يختص بشخص
واحد يصلح حاله به كالعلم بمحاسن الاخلاق ورذائل الاوصاف فهو علم الاخلاق
وفائدته تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل واما ان يكون متعلقا
بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله فهو علم تدبير المنزل وغايته انتظام
المصلحة التي بين الزوج وزوجته والولد ووالده والعبد ومالكه او يكون متعلقا
بما يصلح به الامور المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم فهو الحكمة
المدنية وحكمها ان يتعاون الناس على ما يتعلق به مصالح الابدان وكيفية بقاء
نوع الانسان وقد يقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس
والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة هذه جملة اقسام الحكمة
التي من يؤتها فقد اوتي خيرا كثيرا **قيل** ان الحكمة العملية مركبة من العلم و
العمل فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج
الانسان الى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل **يرد** عليه انه لا يلزم من
عدم حصول كمال الانسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم والعمل وانما يلزم
ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس كذلك بل الحق ان الحكمة
بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي من كمال القوة النظرية
لكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست مقصودة بذواتها بل ليتوسل
بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق المرضية والصفات الحميدة واما
قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس تعريفا للعلم الحكمة بل هو تعريف لنفسها

كما صرح به هذا القائل ايضا والكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة
**واعلم** ان النزاع في ان الوجود هل هو زائد على الماهية ام لا ينبغي ان يكون في حيثية
الوجود التي هي المسماة بالوجودات الخارجية التي بها تتحد الماهية بمفهوم
الوجود وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمى بالفارسية
بهستي وبودن) (لا في نفس هذا المفهوم لان الشك في كونه زائدا مستبعد ممن هو في
مرتبة التحصيل فكيف بالفحول من العقلاء فالحكماء القائلون بكون الوجود عين الواجب
ارادوا به ان الامر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدست يعني
ان ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام امر اخر اليها مصدر للاثار الخارجية
بخلاف الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب ضميمة باعتبارها
ينسب الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما انه زائد
على الممكنات) (قال الشيخ في تعليقاته الوجود في كل ما سواه غير داخل في
مهيته بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه فانه هو الواجب
او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

الامور التي عقلنا) يعني الوجودات التي تقرب منا (لكل) واحد (منها
مهية) لها مرتبة المعروضية بالقياس الى الوجود (وهوية) وهي تطلق على الحقيقة
الجزئية وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن المراد هيهنا الوجود (وليست مهيته
عين هويته ولا داخلة في هويته ولو كانت مهية الانسان) مثلا (عين هويته
لكان تصورك مهية الانسان تصور الهوية) لان اتحاد المعلوم يستلزم اتحاد العلم

فكنت



فكنت اذا تصورت ما الانسان) اي مهيته (تصورت هو الانسان) اي هويته (فعلمت
وجوده) وملخصه ان مهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان
هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما نتصور الانسان ولا نخطر ببالنا معنى
الوجود وحيثيته اما الوجود الخارجي فظاهر واما الوجود العقلي فلان تعقل
الانسان لا يستلزم تعقل تعقله **فان قيل** لا نسلم ان تعقل المهية ينفك
عن وجودها فان تعقل المهية هو بعينه تعقل الوجود **قلنا** لو كان كذلك
لكنا نشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا نتعقل كثيرا
من المهيات ونشك في وجودها (و) ايضا لو كانت المهية عين الهوية (لكان كل
تصور للمهية يستدعي تصديقا بوجودها) لان تصور المهية على هذا التقدير
هو بعينه تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكفي في العلم بانه عقل من غير
استعانة بشيء اذ ثبوت الشيء لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي في العلم بكونه موجودا
لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة
المقدمات ولم يتبين استحالة كون الماهية داخلة في الهوية مع ان الدعوى
شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذي سنذكره في استحالة كون الهوية داخلة
فيها لانه يجري فيها بعينه والدليلان المذكوران انما يتمان اذا كانت
المهية متصورة بكنهها اما الدليل الاول فلانه اذا كانت متصورة لا بكنهها اجمالا
ان يكون العلم بالمهية بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وعدم خطور الوجود في العقل
بالوجه عند تصورنا المهية بالوجه ممنوع واما الدليل الثاني فلانه لو لم تكن
المهية متصورة بكنهها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا نصدق

بوجود

بوجودها لانه غیر معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان بوجه الضحك من غیر
ان یعلم خصوصیة ذات الانسان لا یستلزم العلم بانه انسان ضرورة (ولا
یمکن ایضا ان تکون الهویة داخلة فی ماهیة هذه الاشیاء والا لکان الوجود
معقوما لا یستکمل تصور المهیة دونه) ولیس کذلك اذ المهیات المعقولة یتم
تصورها بدون الوجود واعتباره فلا یکون جزء لشیء منها **فان قیل** المقصود
ان الوجود خارج عن جمیع المهیات الممکنة وما ذکرتم فی بیانه لو تم لدل علی
ان الوجود زائد علی المهیات المتصورة فلا ینطبق الدلیل علی الدعوی **قلت**
لا شك ان المهیات الممکنة تستند الی فاعلها من حیث انها موجودة لا
من حیث هی فان الانسان من حیث انه موجود مستند الی الفاعل لا من حیث
انه انسان فالفاعل یربط الوجود بها ویجعله منتسبا الیها وظاهر ان انتساب
المهیات الی الفاعل علی وتیرة واحدة لا یختلف باختلافها وکذلك انتساب الوجود
الیها فاذا ثبت زیادته فی البعض فقد ثبت فی الکل (و) ایضا لو کان الوجود
داخلا فی المهیة (یستحیل رفعه عن المهیة توهما) ای لما امکن ان یتوهم
رفع الوجود مع بقاء المهیة کالواحد للاثنین اذ لا یمکن ان یتوهم ارتفاع
الواحد مع بقاء ماهیة الاثنین ولیس کذلك وقد یبین ذلك بان ارتفاع الجزء
هو بعینه ارتفاع الکل لا انه ارتفاع اخر ومن المستحیل ان یتصور انفکاك الشیء عن
نفسه **وفیه نظر** لان العلة علة لعدم المعلول ولا شك ان الجزء علة
لوجود الکل فیکون عدمه علة لعدمه وایضا العقل الصریح یحکم بصحة قولنا عدم
الجزء فعدم الکل فیکون بینهما تقدم وتاخر ذاتی علی ان الکل کالاثنین ذات واحد





یکون هناك موجودات ثلثة متغایرة بالذات قطعا الکل من حیث هو
کل وکل واحد من الوحدتین فاذا انتفی واحد من تینك الوحدتین انتفی موجودین
من تلك الموجودات الثلثة وهما الکل من حیث هو کل وواحد من جزئیه
فهناك عدمان وعدمان متغایران بالذات فلا یکون احدهما هو الاخر
بل السر فیه ان الجزء علة لتحصیل ذات الکل من حیث هو وبه قوام
الکل اعنی انه داخل فی ذاته ومن المستحیل ان یتوهم بقاء ماهیة الکل
بدون ما لا یتحصل تلك المهیة ولا تتقوم من حیث هو الا به بخلاف العلل
الاخر واللوازم اذ لیس لها مدخل فی طبیعة الذات من حیث هی هی بل
انما تکون خارجة عنها فیصح ان یتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات (و)
ایضا لو کان الوجود جزء من المهیة (لکان قیاس الهویة من الانسان مثلا
قیاس الجسمیة والحیوانیة وکان) الشان والامر (کما ان من یفهم الانسان انسانا) ما
یتصوره بکنهه وذاته لا بشیء اخر (لا یشك فی انه جسم او حیوان اذا فهم الجسم او الحیوان
لان ثبوت الذاتی لما هو ذاتی له ضروری عند اخطار الذاتی فی العقل (کذلك
یجب ان لا یشك فی انه موجود) ولیس کذلك بل یشك ما
لم یقم حس او دلیل) فلا یکون الوجود جزء من الانسان وتلخیص هذا الدلیل انه
الوجود لو کان جزء من المهیة لوجب ان یحصل لنا التصدیق بوجودها عند
تصورها ولیس کذلك وفی الادلة المذکورة فی نفی کون الوجود جزء للمهیة
نظر اما الاول فبان نقول ان ارید بقوله لا یستکمل تصورها انها لا یحصل
یکنهها فی العقل بدون الوجود فنفی التالی مم وان ارید بها انها لا یحصل

في العقل بدون الوجود فالملازمة مم واما الثاني فلانه ان اريد بقوله يستحيل دفعه
الخ انه يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنه فنفي التالي مم وان
اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه
فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور المهية حينئذ على وجه يكون
الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم دفعه اذ منشأ استحالة
هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم ان لو كانت المهية
متصورة بكنهها اذ لو لم تكن كذلك جاز ان يحصل لنا الشك في كونها موجودة
لانها اذا لم تكن متعقلة بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا
عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار
تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها (فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات)
متفرع على الادلة التي ذكرت لنفي الجزئية واذا لم تكن من جملة المقومات وقد
بين انه ليس عينا لها (فهو من العوارض) لان كونه غيرها باين لها وعدم كونه
معروضا لها غلط **فان قيل** لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض لان ثبوت
العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشيء على نفسه
وان كان غيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل **قلنا** ان عروض الوجود للمهية
وزيادته عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها
من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا





وان كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب لها الوجود فيجده زائدا عليها
عارضا لها ويجد الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن
لا ما هو المتبادر منه والا يلزم المحال المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض
(اللازمة) لانه يمتنع بديهة بقاء المهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود
لم يبق الماهية فيكون لازما **لا يقال** فحينئذ يلزم تقدم الوجود على المهية
لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ
الوجود عارض لها **لانا نقول** لا يلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها غاية
انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل
نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والمهية
مثلا زمان لا يتقدم احدهما على الاخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما
تقدم وتاخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتاخر ذاتي فلا يخلو اما ان
تكون المهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جائز
ان تكون المهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا ما الانسان
انسان فوجد اذ التقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتاخر
المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما
صرفا والمعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا متقدما على الوجود بل هو لا شيء
محض يسلب عنه جميع المفهومات ولا جائز ايضا ان يكون الوجود متقدما عليها
لانه لو كان متقدما عليه فلا يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه
او باعتبار ثبوته للمهية لا جائز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والا لزم ان

في العقل بدون الوجود فالملازمة مم واما الثاني فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفعه
الخ انه يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنه فنفي التالي مم وان
اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه
فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور المهية حينئذ على وجه يكون
الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشأ استحالة
هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم ان لو كانت المهية
متصورة بكنهها اذ لو لم تكن كذلك جاز ان يحصل لنا التصديق في كونها موجودة
لانها اذا لم تكن متعقلة بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا
عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار
تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها (فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات)
متفرع على الادلة التي ذكرت لنفي الجزئية واذا لم تكن من جملة المقومات وقد
بين انه ليس عينا لها (فهو من العوارض) لان كونه غيرها بين لها وعدم كونه
معروضا لها ظ **فان قيل** لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض لان ثبوت
العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشيء على نفسه
وان كان غيره ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل **قلنا** ان عروض الوجود للماهية
وزيادته عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها
من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا





وان كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب لها الوجود فيجده زائدا عليها
عارضا لها ويجد الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن
لا ما هو المتبادر منه والا يلزم المحال المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض
(اللازمة) لانه يمتنع بديهة بقاء المهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود
لم تبق الماهية فيكون لازما **لا يقال** فحينئذ يلزم تقدم الوجود على المهية
لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ
الوجود عارض لها **لانا نقول** لا يلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها غاية
انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل
نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والمهية
متلازمان لا يتقدم احدهما على الاخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما
تقدم وتأخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا يخلو اما ان
تكون المهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جائز ان
تكون المهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان
انسانا فوجد اذ التقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتأخر
المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما
صرفا والمعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا متقدما على الوجود بل هو لا شيء
محض يسلب عنه جميع المفهومات ولا جائز ايضا ان يكون الوجود متقدما عليه
لانه لو كان متقدما عليه فلا يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه
او باعتبار ثبوته للمهية لا جائز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والا لزم ان

يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود
اذا صار موجودا في نفسه لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر اضافي بل عرضا فيمتنع ان
يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الوجودية في حد نفسها للموصوف
فرع على ثبوت موصوفها بداهة فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور
وان كان ثابتا بغيره ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه
على المهية باعتبار ثبوته للمهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا
وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا و
قولنا فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك المرتبة فتبين ايضا ان لا
تقدم الوجود على المهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا والمهية
ثانيا ثم يحكم بانه وجد فصار انسانا لانه وجد الانسان فصار انسانا حتى
يتناقض كما يقال ان الجسم لما اشترط الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يتصور
الا عارضا مرتبطا بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره مثل اعتباره معروضه فلو لم
يتقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضي ارتباط
الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فان كان مبهما يصير
بضميمة الوجود معينا او لا يكون فان كان الاول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب امر
خارج عنه عارض له وهو باطل لان ذلك التغير لا يمكن الا من امر داخل كالفصل
بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فيه صار
نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا
بالوجود الذي بينا انه زائد وان كان الثاني يلزم ان يتاخر انسانية الانسان





عن وجود غيره لا عن وجود نفسه هف وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية المتاخرة
عن الماهية فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها و
هو محال **فان قيل** ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها
**قلنا** الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية
والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه **فان قلت** اذا جاز ان
يكون وصف الشيء متقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية
ايضا **قلت** ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل في وجودها
بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والشكل امكن للعقل ان يعتبر
تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التي في وجودها
محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن
ان تقدم الوجود على المهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقائق وان
امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسماة في المشهور بالماهيات كما نقول ان حقيقة
الانسان مثلا هو الوجود ويمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس
مذهب الجمهور واما على مذهب المشهور بين القوم فلا (قوله وبالجملة ليس) الوجود
(من اللواحق التي تكون بعد الماهية) لما بينا انفا قد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود
من الاعتبارات المتقدمة على المهية لانه ينفي ان يكون الوجود بعد المهية
وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد المهية ان يكون قبلها اذ يجوز ان يكون
معها كما سبق وانما نفى كونه بعد المهية ولم ينف كونه قبلها لانه المتبادر الى الوهم
تاخره عن المهية لانها معروضة له فنفى البعدية لئلا يقع غلط ولما بين ان ما

الوجود على الماهية الممكنة اراد ان يثبت موجوداً هويته ووجوده عين ذاته
تعالى (وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحق عن غيره)
لان لحوق الشيء للشيء امر ممكن في نفسه فلا بد له من علة فعلته اما نفس الذات
او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي تلحق الشيء عن ذاته
لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا جائز
ان يلحقه قبل الوجود (لانه محال ان يكون الذي لا وجود له) سواء اعتبر معه حيثية صلاحية
ان يعرض له الوجود (او لا يلزمه شيء يتبعه في الوجود) لان استفادة الموجود
وجوداً من المعدوم الصرف بديهية الاستحالة **قيل** لو تم ذلك لزم ان لا
تكون الماهيات الممكنة قابلة لوجوداتها لان بديهة العقل حاكمة بان ما لا وجود
له لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او
بالقبول والاستفادة **واجيب** عنه بان قابل الوجود مستفيد له فلا بد من
ان يعتبر العقل معرى عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضاً حتى
لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود
غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجوداً ضرورة ان مرتبة الايجاد والتاثير متأخرة
عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد هنا **واعلم** ان كلام الناقض مبني
على ان قبول الماهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون للماهية
ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول
بذلك الوجه لا يتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك
ان الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها





لان الوجود امر يحصل منها بعد ثبوتها فحينئذ نقول ان اراد الناقض بقوله لزم
ان لا تكون الماهية قابلة للوجود القبول بالمعنى الذي ذكر فالملازمة مسلمة
وبطلان التالي مم وان اراد القبول في نظر العقل بمعنى انه لا يمكن للعقل ان يجد
بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة مم
(فمحال ان يكون الماهية) الصالحة لان يعرضها الوجود (يلزمها شيء حاصل)
ويحصل منها امر موجود (الا بعد حصولها) لان التاثير لا يتصور الا من الموجود
ولا جائز ايضاً ان يلحقه بعد الوجود واليه اشار بقوله (ولا يجوز ان يكون
الحصول يلزمه بعد الحصول او الوجود يلزمه بعد الوجود فيكون) اي فيلزم ان يكون
(انه قد كان) الشيء (قبل نفسه) وهو بط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق
ظاهر واما اذا كان وجوداً اخر فيلزم ايضاً ان يكون موجوداً بوجودين سواء كان
الوجود المتقدم مجتمعاً مع الوجود المتأخر او غير مجتمع بان يكون عروض الوجود
الثاني للماهية بعينه آن انتفاء الوجود الاول لكن في استحالة اللازم على هذا
التقدير تامل واذا بطل هذان القسمان (فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق
التي للماهية عن نفسها) لان اقتضاء لحوق شيء لذات لا يمكن ان يكون من تلك الذات
الا بشرط كونه موجوداً (واللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي اذا
حصل عرضت له اشياء سببها هو) ذلك الحاصل (فان الملزوم) المقتضي للازم
سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم في نفسه او لوجوده لغيره (علة لما يتبعه
ويلزمه) لان المعروض اقتضائي له (والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت)
لان وجوب الشيء عن الشيء فرع وجوبه في نفسه اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او

بالغير لم يجب عنه شيء فان قيل ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات
فيكون الذات علة له ولا يتقدم عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه
بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه او
بوجوب اخر وننقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب
متقدما عليه فلا يصح كلية قوله والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت
فلا ينتج المطلوب **اللهم** الا ان يخصص بالوجود ويقال والعلة اي
علة الوجود لا توجب معلولها الخ فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك
لانه ان اريد بقوله ان الملزوم المقتضي للازم علة له ولما يتبعه ويلزمه انه
علة لوجوده في نفسه فهو مم وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود
وغيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة في الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط
قلنا لا نسلم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتي كالوجود
عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو
متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه وايضا عند تقييد العلة في
الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضي لوجود
اللازم في نفسه علة للوجود وحينئذ يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء
قيد العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع (وقبل الوجود لا لكون واجبا) اذا كان المراد
بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو متأخر
عنه لانه ضرورة بشرط المحمول الذي هو الوجود واما اذا كان المراد الوجوب
مطلقا او الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بانه





ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتأخرة عن
الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنه من الصفات
التي يتقدم على وجود معروضها اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم
يوجد فوجوب الشيء قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل في
الوجود سواء كان له وجود كالاعراض او لم يكن كالاوصاف الاعتبارية
على وجود معروضه ممتنع كما سبق وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان
كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان
الثاني فهو وان كان متقدما على فعلية نسبة الوجود الى الماهية كالامكان
لكنه ليس متقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا
الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علل الوجود
تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهي الى الوجوب وهو الوجوب
السابق ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب متقدم على الاتصاف بالفعل
ومتأخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا مقدم على الاتصاف
بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تأخر الوجوب عن
هذا الوجود هل يكفي في الايجاد ام لا فكلام اخر لا دخل له في تقدم الوجود
على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهر انه لا يكفي بل لا بد فيه من تأخر الوجوب
عن الوجود بالفعل فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود
مطلقا على ما يتضمنه العقل الصريح واما ما ليس له رائحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت
له شيء قطعا فعلى هذا يجب ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب

اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوى بقي ههنا شيء وهو ان الامكان مستند
الى ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علة الشيء
الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون
وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب
الغيري متأخر عن الامكان لما سبق **وما قيل** في الجواب عنه من انا
نختار كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم ان لو كان وجوب الوجود
واما اذا كان وجوب الامكان فلا فالممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود
في حد نفسه ليلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن اتصاف الماهية
بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الماهية بالامكان فمدفوع بان الكلام
وجوب وجود العلة لا في وجوب اي محمول كان لها كما لا يخفى الا ان تقيد العلة
بالوجود كما اشرنا اليه بقولي يمكن ان يبين الصغرى الخ ولما لم يكن الايجاد و
اقتضاء الوجود بدون الوجوب المؤخر عن الوجود (فلا يكون الوجود مما تقتضيه
الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه) واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان
يكون من مقتضيات الماهية ولابد للموجودات الممكنة من مبدأ موجود (فيكون
اذا المبدأ الذي يصدر عنه الوجود) اي وجودات الممكنة (غير الماهية) المتقررة
بالوجود بل هو عين الوجود (وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من
نفس الشيء واما من غيره) ضرورة (واذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية
عن نفسها فهي لها عن غيرها) بهذا القدر من الكلام يثبت ما ادعاه واما قوله
(فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته من غيره) فلا يظهر الفائدة





فيه بل الظاهر انه تكرار وكل ما كانت هويته مستفادة من الغير فهو ممكن
لا بد له من علة ولا يمكن ان تذهب العلل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل
(فيجب ان ينتهي الى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية) اي تكون هويته عين
ذاته لانها لا يمكن ان تكون خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان تكون جزءا
لها اتفاقا لما سنبينه عن قريب فتعين ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون
الوجود عينه قال بعض المحققين مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم
العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر
الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه
ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما
ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات
بوجود غيره اي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاكه
الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور
محال والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين و
اعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا
الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل
الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية
اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي
بصائر ثاقبة وانظار صائبة ولم يريدوا بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته

ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد
عليهم ان تصور الانفكاك ليس بمستحيل حينئذ لان الذات على هذا التقدير غير
الوجود بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للموجود فيلزم
ان لا يتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى
هو الوجود المحض يعني انه بحيثية لو حصل في العقل لما امكن للعقل ان يفصله
الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة
اليهما كالانسان فانه هناك التفصيل وجد العقل انه امر يعرضه الوجود
فهو شيء موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه ولذلك
يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر المغاير للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب
اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى
وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث تصدر عنه الاثار الخارجية بخلاف المرتبتين
الاخيرتين واما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق
البديهي التصور فهو ممكن لانه يغاير الذات **فان قيل** المراتب الثلث
للموجود والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة
التي هي المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما **قلت** تقسيم
الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب
معناه الحقيقي في المعبر عنه بالفارسية بلفظة (هست) ولا شك ان
ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ مآله
انه امر تظهر عنه الاثار الخارجية سواء كانت ذلك الظهور لذاته من غير





قيام شيء به او لاجل قيام شيء اخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه
اللغوي نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه او غيره
كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجوهر انه
امر يقوم بذاته اي لا يكون قائما بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا
يستدعي التجوز في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكما
لا يتحاشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال
اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء
موضوع فيه الوجود **فص** فص الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزبدته
ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصته
مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر في اول الامر بجلالة
مكانها ونفاسة شأنها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة
(الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها) اي لا تكون ممتنعة عن الوجود
لذاتها (والا) اي وان كانت ممتنعة لذاتها (لم توجد) والا يلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان (ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة)
للتنافي بين الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان
(فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود) ضرورة انحصار المفهومات في الثلث فاذا
لم تكن واجبا او ممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته (وتجب بشرط مبدئها
وتمتنع بشرط لا مبدئها) لان الممكن لا يخلو من ان تكون علته موجودة او
معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة

فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب
السابق اذا كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد
والمراد بالسبق الذاتي فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة
كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كانت متأخرا عن وجود المعلول
يسمى الوجود اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا **فان قيل** لم لا يجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه
الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى احد الوجوب فلا يكون
يجب بشرط مبدئها **قلنا** العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة
لا بد ان يكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها
الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة
الطرف المرجوح ووقوع طرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه
على الطرف الراجح بالنسبة اليها وهو باطل لما فاته مقتضى ذاتها وهو رجحان
الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة من غيرها (فهي في
حد ذاتها) هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وتلك الجهة المعلولة
(من الجهة المنسوبة الى مبدئها) (راجعة) الوجود (ضرورة فكل شيء هالك
الا وجهه) يمكن ان يراد بالوجه الذات كما تقول العرب كرم الله وجهك اي
ذاتك يعني ان كل شيء هالك باطل في حد ذاته الا ذات الحق تعالى فانه يجب
الوجود فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى قيام
القيامة حتى يسمع نداءه تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا





النداء لا يفارق سمعه ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر
من سياق كلامه اي كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا الوجه
المنسوب الى مبدئه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هو بدون علته يكون هالكا
محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي سرى اليه الوجود من الحق لا
يكون موجودا فاذا لا موجود في ذاته الا ذاته تقدست **فصل**
الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست لها عن غيرها ان توجد (والامر
الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات) قال الشيخ في الطبيعيات الشفا
اذا كان الشيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء اخر كان سببا له دائما
ما دام ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون
مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي
يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو
ايس الشيء بعد ليس مطلقا فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له
عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان عن الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات انتهى فقد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام ان العدم مقتضى
ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن **واعترض** عليه بان
الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك
عدمه ايضا يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته
لكان ممتنعا بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف وبان تقدم عدم الشيء

علي وجوده باطل اذ لا يصح ان يقال عدم الشيء قوجد لنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن
الموجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث
هو ولم يكن له وجوده قطعا وهذا السلب للمعلول ثابت في حد ذاته لازم
له من حيث هو هو سواء كان في حالة الوجود او في حالة العدم وهو المراد
بالعدم الذي قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان
وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في
حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لا ان اتصافه بالعدم
الذي هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال فان
ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء ونقول المراد
ان المعلول في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقه لا عدم
الوجود ولا شك ان عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات الممكن المعلول
مقدم على وجود المعلول لانه ما لم يتحقق عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم يوجد
وجوده اذ حينئذ يتحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا
وجود الممكن المعلول او اقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا
فعلى ايهما كان صح قولهم الحادث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان
السبق بالزمان فحدوث زماني وان كان بالذات فحدوث ذاتي غاية ما فيه
ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذي عن
الذات مثل الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين علية
ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذي عن الذات علة للذي





ليس عن الذات ولما كان ما بالذات مقدما على ما بالغير (فالماهية المعلولة
المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي) اي كل ماهية معلولة
(محدثة لا بزمان تقدم) بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا
كما بين و هذا هو المسمى بالحدوث الذاتي واما الحدوث الزماني فهو سبق
العدم على الوجود سبقا زمانيا وان فسر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في
وجوده الى الغير كما فسره الامام فتحققه ظاهر وتقدمه على وجود الممكن
لا يحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح ان يقال احتاج الى العلة فاوجد فوجد

**فصل** كل ماهية مقولة على كثيرين كالانسان فليس قولها على كثيرين
لماهيتها والا) اي وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها (لما كانت مقترنة
بمفرد) اي لم تكن ماهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى
الذات عنها اذ المفروض ان حملها على الكثيرين من مقتضاها (فلك
اي حملها على كثيرين واتحادها معها (من غيرها) ضرورة (فوجودها) اي
وجود الماهية للافراد وكونها اياها (معلول لغير الذات) لانه لما لم يمكن
ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيرها **فصل** كل واحد من اشخاص
الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية) اي ليس كون كل واحد تلك
الماهية يعني لا يكون منشأ حمل الماهية عليه واتحادها معه (هو كونه ذلك
الواحد) اي لا تستدعي تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد و
اتحادها معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية
اي ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد فذكر

الضمير في كونه باعتبارنا وبل المهية بالشيء كالانسان فانه لا يمكن ان يوجد لزيد من حيث انه انسان (والا) اي وان كان اتحاد المهية كالانسان مع واحد من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انه انسان (لاستحال) ان توجد (تلك المهية) وهو الانسانية مثلا (لغير ذلك الواحد) وهو عمرو (فاذا ليس كونها ذلك الواحد) اي ليس حملها عليه واتحادها معه (واجبا لها من ذاتها فهي) اي كون المهية متحدة مع ذلك الواحد (لسبب) خارج من ذاتها (فهو معلوله) **فصل** الفصل لا مدخل له في مهية الجنس يعني ان الفصل المقسم للجنس لا يدخل في مهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبر انه يصدق من حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه محصل شيء ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو الفصل والمتحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلا ومعينا لا يدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما الا ان ابهامه الذي هو نرددة بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه ولا لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم **قال الشيخ** في الهيات الشفا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فضم اليه معنى اخر بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا





في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة ابعاد فهذا معنى في الوجود لا يكون الا احد هذه الاشياء لكن الذهن يعقل له من حيث يجعل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء اخر مضافا اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ذلك ان نقول ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس وههنا وان كانت كثرة ما لاشك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للمحصل محصل فان التحصيل ليس بغيره بل يحققه (فان دخل الفصل ففي انيته)

في كونه متعيّنا متحصّلا فان الفصل علّة لتقويم الحقيقة موجودا معيّنا كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معيّنا كما اشار اليه بقوله (اعني ان طبيعة الجنس تتقوّم بالفعل) بان تتحصّل في الواقع ذاتا موجودة (بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او عجما لكنه لا يفتقر في ماهيته الحيوان بانه ناطق **فصل** وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول اي لا يمكن ان يكون لواجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له فصل (لانه لو كان) له فصل فلا يخلو امّا ان يكون مقسّما او مقوّما فان كان الاول (لكان الفصل مقوّما له موجودا) اي داخلا فيه باعتبار كونه موجودا الا باعتبار ماهيته كما سبق وهو باطل اذ يلزم تركّب حقيقة الواجب (و) ان كان الثاني (كان الفصل (داخلا في ماهيته) وهو محال اذ يلزم حينئذ تركّب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا وقد فرضناه انه واجب وردّ عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركّب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها وفي هويّتها لا في وجوبه الذاتي **وما قيل** من ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج ان ينفصل عن غيره بفصل فلا يكون مركّبا في العقل **مدفوع** بانه يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوع





بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا نسلّم ان كل ماهية سواه سواء كانت جنسيّة او نوعيّة مقتضية لامكان الوجود لجواز ان تكون ماهية جنسيّة لا تقتضي الامكان ولا الوجوب فاذا ضمّ اليها فصل ما تكون واجبا واذا ضمّ اليها فصل آخر يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان متناهي الابعاد يكون ممكنا واذا كان غير متناه يكون ممتنعا **فان قيل** الماهية التي من شانها الوجود امّا ان تقتضي الوجود او لا تقتضيه ضرورة فان كان الاول كان مقتضيا للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا يمكن ان توجد ماهية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب اي لا تخرج عن طرفي النقيضين **قلنا** انه يجوز ان يكون للماهية مرتبة لا تكون فيها متصفة باحدهما على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعيّن احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك كذلك وان كان لا يخلو عنهما لكونهما متناقضين بل الاتصاف بالضاحك انما يتعيّن اذا كان انسانا واللاضاحك اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الا للماهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته وذاته عين انيّته كما بيّن **قال** الشيخ في الهيات الشفاء الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو وامّا قوله

(انه مهية الوجود نفسه) فهو اما بيان لبطلان التالي بان يقال دخول الفصل
في مهيته تعالى غير ممكن وانما يمكن اذ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته
التي هي الوجود البحت وهو باطل اذ ماهية الحق تعالى كما بين نفس الوجود
والشخصي الوحداني البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة في قوله
وان كان له فصل مقوم كان داخلا في مهيته كانه قيل لا نسلم دخول الفصل
في مهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان له مهية وهو ممنوع
لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب بان له مهية اذ مهيته
الوجود نفسه **فصل** وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين
بالعدد) هذا شروع في برهان التوحيد تقريره ان واجب الوجود بالذات
لا ينقسم ولا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون في الواقع الا
واحدا (والا) اي وان كان محمولا على كثير (لكان معلولا له) كما بينه وهو ينافي
الوجوب الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون واحدا وفيه نظر
لانه يجوز ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق عليه فحينئذ
يمكن ان يكون له افراد لا يكون بينهما ذاتي مشترك اما بان يكون كل منهما تشخصا
لذاته او يكون نوع كل من تلك الاشخاص منحصرا في شخصه فلا يلزم من اشتراك
مفهوم الواجب بينهما كونها معلولة بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا
لما صدق عليه ومعلولا له وليس بمحذور بل المحذور معلولية الاشخاص
وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام
شئ اخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان فان تعدده وتكثره





انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه وهي التعينات
فما لم ينضم الى الطبيعة شئ منها لم يمكن تعدده **واذا تمهد هذا فنقول**
ان واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين لانه هو الوجود البحت المجرد اي
الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه
جميع الزيادات والاوصاف فلا يمكن ان يحمل على غيره اصلا **قال** الشيخ
في الهيات الشفا الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معنى قولي
انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك
فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الوجود المجرد بشرط السلب
بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود مع شرط لا زيادة
تركيب وفي هذا الاخر هو الوجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي
يحمل على كل شئ وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شئ غيره فهناك
زيادة انتهى وفيه تامل لانه يلزم على هذا ان يكون تغايرا اعتباريا
بين الوجود الذي هو الواجب وبين وجود الممكن وان يكون كنه الواجب
بديهيا لانه على هذا يكون الوجود المطلق البديهي التصور مع اعتبار
ان لا يكون معه شئ فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين
المادة والجنس اذا اعتبرا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا ويلزم
ان لا يكون مغايرا للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار
وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان كان لا يخلو عن الايماء الى

التحقيق (وهذا) الذي ذكرناه في برهان توحيد واجب الوجود الحق (انما يبتنى على الاقوى الاولى) وهو عدم انقسامه بالفصول لانه لو كان له فصل والتنا من وجه بعض الشيء فيكون مركبا فيلزم ان يكون معلولا **فصل** لما بين ان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء المهية التي لا تمايز بها باعتبار الوجود العيني وان كان لها تمايز باعتبار اخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء اخر فقال (وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان) وهو الجزء الذي له مقدار ممتاز في الوضع والاشارة عن الاخر سواء كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد او يكون لكل منها وجود على حدة كما اذا ركبت من مقدارين (او معنويا) وهو الجزء الذي يكون مميزا في الوضع كالهيولى والصورة في الجسم (والا) اي وان كان منقسما بالاجزاء (لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود) وقد برهنا على انه واحد (واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة) واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء (فيكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود) فلا يكون واجبا اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود وبتوسطه صارت الاشياء موجودة ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا كان للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل كاجزاء المقدار المتصل الواحد في نفسه فلا ويمكننا ان نبين بوجه اخر بان نقول لا يمكن ان يكون له كم والا لزم ان يكون ذا وضع وكل ما كان كذلك فهو مادي والمادي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون





واجبا بالذات هف **فصل** واجب الوجود لا موضوع له) لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه وهو ينافي الوجوب الذاتي (ولا عوارض له) ان اراد انه لا عارض له اصلا سواء كانت حقيقية او اضافية فهو باطل لان الموجودات كلها منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين وهذه صفات اضافية لا يمكن الشك في اتصافه تعالى بها وان اراد انه لا صفات له حقيقية وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو مسلم لكنه لا يترتب عليه قوله (فلا لبس له) اذ يجوز ان يكون له صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات ساترة له ودعوى كون العوارض الغريبة ساترة والصفات الذاتية ليست بساترة لا يخلو عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مطلقا لانه لو كان له صفات حقيقية لا يخلو اما ان تكون مستندة الى الغير او الى الذات لا جائز ان تكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال بالغير تعالى عن ذلك ولا جائز ايضا ان تكون مستندة الى الذات والا لزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ففيه نظر لانه ان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون الواحد الحقيقي من جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وبطلانه ثم كيف وقد ذهب الشيخان الى ان العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى ولا يمكن ان يكون له ساتر مباين كما سيأتي (فلا لبس له) اذ الخفاء انما يكون من جهة ساتر مباين او مخالط وقد انتفيا عنه اللبس بكسر اللام اسم لما يلبس وبعضها جمعه (فهو صراح) اي خالص عن شوب الساتر الذي به الخفاء (فهو ظاهر)

لانه اذا لم يكن له ساتر يخفيه يكون ظاهرا يعني يكون بحيثية لو تعلق العلم
بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض له تمنع الادراك عن
الوصول اليها **فصل** (واجب الوجود مبدأ كل فيض) الفيض في العرف هو الفعل
الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا عرض ولا عوض قال الشيخ في
تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير لانه لما كان صدور
الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا الارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان
صدوره عنه دائما بلا منع وكلفة تلحقه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا
ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات
او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض
هو شيء به يصير الفاعل فاعلا ومحال ان يكون امر يجعل الواجب الذي هو تام من
جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا
من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ لكل فيض و
ايضا نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق فيه
الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيل لاجل ذلك
النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل الشيء تبع ذلك
التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجوداتها
كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا الشيء
واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء (وهو ظاهر
على ذاته بذاته) يعني ان مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته لان السبب في





كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة وكذا لا شك في كونه معقولا هو ذلك التجرد
وواجب الوجود مجرد غاية التجريد فذاته غير محجوبة عن ذاته اي حاضرة
عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته
تعالى عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (فله الكل) اي فيحصل
له كل الاشياء باعتبار وجودها العلمي (من حيث لا كثرة فيه) لما بينا
ان وجود الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوبة فهو من حيث انه وحداني
الذات لا تستند الكثرة اليه ولا تقتضيها (فهو من حيث هو ظاهر) يعني
ان ذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرة اخرى بتلك الكثرة التي هي آيات
دالة على وجودها والمقصود ان ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالآيات
ناشئة من ظاهريته الاولى التي هي ظهور الذات (فهو ينال الكل من
ذاته) لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل او وجده
(فعلمه بالكل بعد ذاته) وبعد (علمه بذاته) بعدية ذاتية لان الذات وكلمة خرج
علمه بها منشأوه كما سبق اولانه صفة له كما صرح به والصفة متأخرة في
عن الموصوف تأخرا ذاتيا **فان قلت** قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي
وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى بالاشياء صفة لذاته تقدست و
المشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته تعالى
بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة له قائمة به كما هو
حالنا فما السبب في ذهابهما الى ذلك **قلت** لعل سببه ان العلم من حيث
هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لا يكون الا علما بالشيء و

ذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم الباري تعالى مثلا اما ان يكون عين العالم كعلم الباري تعالى بذاته او يكون غيره فحينئذ لا يخلو ان تعلق علمه تعالى بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لا جائز ان يكون حال عدمه لان التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والمعدوم الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العيني فيلزم ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو باطل لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه مسبب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة ممتنع او يكون حال وجوده العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى على ان يكون صفة له لازمة لذاته او يكون له وجود مفارق لذاته وحينئذ فاما ان يكون موجودا في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات والثالث محال لاستلزامه القول بالصور الافلاطونية والثاني لانه ايضا محال لانه يجب ان يكون من جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لزم ابتداء من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسمة في نفس او عقل لم يمكن ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متأخر عن احدهما على هذا التقدير فتعين ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى صفة له وعليه نظر لانه يجوز ان يكون علمه تعالى بعد ما المجردات حال وجودها في الاعيان هي ان يكون علمه تعالى بها علما حضوريا وبسائر الاشياء باعتبار حصول صورها في نفس او عقل وتكون تلك الصور علما للواجب باعتبار صدورها عنه وللنفس





العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال (وذهب بعض المتالهة ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته) لان جميع ما سواه مستهلكة مندمجة في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج من القوة الى الفعل فهو في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل هو العلم بالمفصل من وجه (ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته) لان صور جميع الاشياء وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط كما سنشير اليه فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب الحق (فهو الكل) اي كل الاشياء باعتبار الذات في الصفة (وحده) اي حال كونه واحدا في الخارج فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء ولهذا بيان اخر وتفصيل سيجيء في اخر هذه الرسالة ان شاء الله تعالى فصل

هو الحق فكيف لا وقد وجب) يعني انه تعالى هو الموجود البحت لان الوجوب هو استغناء الشيء في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا ذاتا محضا كان ذا ماهية ووجود فيلزمه افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين فقد فرض استغنائه هف (هو الباطن) الخفي عن القوى الادراكية (فكيف لا) يكون باطنا (وقد ظهر) اي لانه قد ظهر ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوى الدراكة فجعلها عاجزة عن الاتيان بادراكه فاختفى عنها اذ كل من الموجودات الممكنة نورية تنكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد ضوئها قصرت الادراك عليها ومنعته عن التعلق بما وراءها وايضا ذاته محض الوجود وظهور الاشياء بالوجود اذ لا اخفا اشد من العدم فيكون نورا محضا متناهيا

في اللطافة والنورانية فلذلك منع تعلق ادراكاته كالشمس فانها بواسطة كثرة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض ونور مجسم لكان محتجبا ايضا عن الابصار احتجابا اشد واخفى معقولية ذاته لا تتصور بالنسبة الينا الا بحسب الوجوه والاعتبارات وكل ذي وجه وحيثية له حيثية العراء والاطلاق عنهما وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يصل اليه عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون باطنا فيجوز ان يشير بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة المسماة عند الصوفية باللاتعين وهي التي ظهرت وتعينت باعتبار الاوصاف والحيثيات فليتامل (فهو ظاهر من حيث هو باطن) يعني ان اتصافه تعالى بالبطون اذا كان ناشيا من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك عن اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور اما بالذات او بالآثار واياما كان لا يخرج عن بطون الذات بالقياس الينا اما الاول فلانه وان كان قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا مغنيا عن الاستدلال والانتقال من الآثار كما قال ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله لكنه لا ينكشف عليه انكشافا تاما بل بقدر ما يفي وسعه به واما الثاني فلان الظهور باعتبار الآثار لا يمكن ان ينفك عن بطون نفس الذات وخفائها من حيث هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة الذات كما قرر وليعلم ان ظهور ذاته تقدست كما هو بالنسبة الينا كذلك بالنسبة الى ذاته تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف بطونه فانه لا يمكن الا بالنسبة الينا (وباطن من حيث هو ظاهر) لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له لان البطون





لا يثبت له الا من جهة شدة ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو هو ايضا صحيح لان صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء معها من المباين والمخالط بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مباين لذاته وهو وجود الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون امران اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فما لم يتحقق الغير ولو بالاعتبار يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس اليه تعالى فيكون ظاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه عن المحجوبين الذين لا تنفتح اعين قلوبهم فحيثية بطونه وظهوره امر واحد هو نفس ذاته فصح قوله فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر (فخذ من بطونه) اي فليجهد ان يتعرى عن الكدورات الجسمانية ويتحلى بالصفات الرحمانية حتى يقرب من ذات الحق ويدركه بانه لا يمكن ان يدرك متوجها (الى ظهوره) باعتبار المكونات (حتى يظهر لك) عالم الاعلى من مطالع افق عالم الاسفل (ويبطن عنك) نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور عن ادراكها

**فص** (كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف) اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب التام من حيث يوجبه اي باعتبار خصوصيته بها يتعين ويجب صدور

المعلول عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر
يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمناهما
كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض في وسط الكل
فلا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة ينخسف انخسافا تاما جزما يقينيا بلا شبهة
ولا شك ان ذاته سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر
هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلولات (واذا رتبت الاسباب) دفع لما
يتوهم من ان اسباب المهية التي هي الكليات يجوز ان تترتب الى غير النهاية
فلا تنتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اي واذا كانت تلك الاسباب
مترتبة بان توقف بعضها على بعض (انتهت واخرها الى الجزئيات
الشخصية) لان الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول اليها تنتهي الى
مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل شيئا في تحصيلها
حينئذ الا التعين والهذية وذلك انما تكون اذا تحصلت نوع الانواع
فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة تصير الطبيعة به متعينة متشخصة
اليها كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامي والجسم النامي للحيوان و
الحيوان للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذي هو اخر ذلك
الاسباب ينتهي الى الاشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب و
تعينها انتهاء (على سبيل الايجاب) من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب
التام يوجب العلم بمسببه (فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى)
يعني ان جميع المعلومات سواء كانت كليات او جزئيات منكشف على

به والثاني مع ذلك او واحد [illegible] فالعلم





ذاته تعالى بسبب ظاهريته الاولى التي هي علمه بذاته وهو نفس ذاته دونها
ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالآيات (ولكن ليس يظهر له شيء منها عن
اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا من وجودات تلك
الاشياء حتى يلزم تأثره عن الغير في صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل
تام من جميع الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها
(داخلة في الزمان والآن) لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها و
عللها التامة كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا
فمسبباتها ايضا كذلك والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا
يتغير ما دام السبب موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته ثابتة دائما
فتكون معلوماته ايضا كذلك فلا تغير في معلوماته فلا تكون داخلة في الزمان
والحاصل ان الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى في
اوقاتها المتعلقة بها اي كل منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذي
هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذي هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع
ما فيه وفي كل جزء منه فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه وعند حدوثه
وبعد حدوثه على طرز واحد فلا يكون في علمه كان ولا يكون وكائن بل ذلك بالنسبة
الى معلوماتنا فلا يكون علمه زمانيا حاصلا عن الغير (بل عن ذاته) لانه تعالى
يعلم الكليات ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية
واماكنها الشخصية من اسبابها الموجبة لها المؤدية اليها وذاته تعالى
سبب الاسباب وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شيء من ذاته فلا يخفى عليه

المعلول عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر
يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا هما
كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض في وسط الحمل
ولا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة ينخسف انخسافا تاما جزما يقينيا بلا
ولا شك ان ذاته سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر
هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلولات (واذا رتبت الاسباب) دفع لما
يتوهم من ان اسباب الماهية التي هي الكليات يجوز ان تترتب الى غير النهاية
فلا تنتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اي واذا كانت تلك الاسباب
مترتبة بان توقف بعضها على بعض (انتهت واخرها الى الجزئيات
الشخصية) لان الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول اليها تصل الى
مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب لعقل شيئا في تحصيله
حينئذ الا التعين والهذية وذلك انما تكون اذا تحصلت نوع الانواع
فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة تصير الطبيعة به متعينة مشارا
اليها كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامي والجسم النامي للحيوان و
الحيوان للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذي هو اخر ذلك
الاسباب ينتهي الى الاشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب و
تعينها انتهاء على سبيل الايجاب) من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب
التام يوجب العلم بمسببه (فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى)
يعني ان جميع المعلومات سواء كانت كليات او جزئيات منكشف على

به والثالث مع ذلك الواحد ايضا فلزم العلم بالاخر بلزوم [illegible]





ذاته تعالى بسبب ظاهريته الاولى التي هي علمه بذاته وهو نفس ذاته دون
ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالآيات (ولكن لا يعزب عنه شيء منها) دفع لما
اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس على انفعال بل استفادا من وجودات تلك
الاشياء حتى يلزم تأثره عن الغير في صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل
تام من جميع الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء استفادا من ذواتها و
(داخلة في الزمان والان) لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها و
عللها التامة كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا
فمسبباتها ايضا كذلك والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا
يتغير ما دام السبب موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته ثابتة دائما
فتكون معلوماته ايضا كذلك فلا تغير في معلوماته فلا تكون داخلة في الزمان
والحاصل ان الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى في
اوقاتها المتعلقة بها اي كل منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذي
هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذي هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع
ما فيه وفي كل جزء منه فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه وعند حدوثه
وبعد حدوثه على طرز واحد فلا يكون في علمه كان ولا يكون وكائن بل ذلك بالقياس
الى معلوماتنا فلا يكون علمه زمانيا حاصلا عن الغير (بل عن ذاته) لانه تعالى
يعلم الكليات ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية
واماكنها الشخصية من اسبابها الموجبة لها المؤدية اليها وذاته تعالى
سبب الاسباب وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شيء من ذاته فلا يخفى عليه

شيء فيكون سببا لنا اذ وجود المعلولات على الترتيب الذي بينها في الخارج و
كونها على وجه مخصوص مستفاد من علمه تعالى بها كما تقرر عندهم وهو كاف
في حصول لا سيما فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون ذلك من جهة القابل
فاذا تم استعداده حدث فيه من هناك صورة او عرض فالاشياء كلها واجبات
بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمة او لازم لازمه الى اقصى الوجود على
الترتيب المخصوص الذي بينها (والترتيب الذي عنده) اي الترتيب السببي والمسببي
الواقع في معلوماته تعالى وهو كونها (شخصا فشخصا بغير نهاية) فان الترتيب
في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلمي عرفتناه فعكسنا
الترتيب العلمي بالطريق الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها فاسدة ومتغيرة
ولا يفسد علمه ولا يتغير بفسادها وتغيرها وكذلك يعرف جميع احوالها
الحادثة لها ويعلم انها تكون حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف وجودها
باسبابها الموجدة وعدمها باسبابها المعدمة لها والعلم المستفاد من العلم
بالاسباب لا يتغير كما تقدم **فان قيل** المشهور من مذهب الحكماء انه تعالى يعلم
الاشياء على وجه كلي لان ادراك الجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن
بدون التغير والتغير في علمه محال وظاهر هذا الكلام والذي قبله من ان كل كلي
وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى انه يعلم على وجه الجزئية هنا فيه وايضا
الجزئيات من حيث انها جزئيات معلومات للواجب وقد سبق ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بالجزئيات من تلك
الحيثية قلنا ان ادراك الجزئيات بخصوصها بدون التغير جائز كما مر مرارا





ويمكن ان يكون ان مرادهم من العلم بالاشياء على وجه الكلية ان تكون معلومة
بحيث لا يدخل فيها الزمان لا بمعناه المتبادر منه وهو كونها بحيث يصح
انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها على الوجه الكلي بهذا المعنى لا ينافي
العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على
مذهب الشيخين لانهما ذهبا الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها
فيه ولا يمكن ارتسام صورة جسم شخصية في مجرد لانه يوجب انقساما وكونه
مادة بل فتعين ان يكون حصول الماديات فيه على وجه كلي وايضا قد ذهبا الى
ان ادراك الماديات باشخاصها لا يمكن الا بالالات جسمانية والحق تعالى
منزه عنها فلا يمكن له ادراكها كذلك بل بوجه كلي وفيه نظر لانه يجوز ان
يكون موجود جسماني مباين لذات الواجب تعالى ينطبع فيه جميع صور الجسمانيات
وبواسطة انطباعها فيه تصير منكشفة على الواجب تعالى كقولنا الجسمانية
المرتسمة فيها صورة الماديات فانها بواسطة ارتسامها فيها تصير منكشفة
على نفوسنا الناطقة والقول بان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه لا ينافي
ذلك كما ان قولهم حصول صورة الشيء في العقل لا ينافي كون الصورة مرتسمة
في القوة المتخيلة بل بيننا ولها وقيام الالات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل
يجب التنزه عنه واما ان يكون موجود مباين محلا للصور المرتسمة فيه الحاصلة
عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل (فعالم) اي فهو عالم (علمه) بالاشياء
(بذاته) اي بواسطتها (هو الكل الثاني) اذ الكل الاول هو الحق الواجب مع
الصفة فان قيل اذا كانت الصفة جزء منه تكون الصفة كلا اولا لان الجزء مقدم

بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلي كما للمتصل الواحد
بالقياس الى اجزائه الفرضية ولان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متأخر عن
الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها (لا نهاية له ولا حد) خبر لقوله علمه
مبتدأ بعد خبر هو قوله هو الكل الثاني (وهنالك) اي في الكل الثاني وهو العلم
بالموجودات ازلا وابدا (الامر) وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجودها
وبكمالاتها اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف
المعلومات عن نحو علمه الخاص بها كامتناع تخلف المأمور عن امر القادر الغالب
ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو
عالم الجواهر العقلية من المجردات يعني ان في الكل الثاني وهو علمه بالاشياء
عالم الامر ووجود المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين بالذات
والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في
القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما مرتين (فهو
علمه الاول لذاته لا ينقسم) لانه عين ذاته ولا شك في انتفاء وجوه القسمة عنها
(علمه الثاني) وهو علمه بباقي المعلومات (غير ذاته اذ لو تكثر لم تكن الكثرة
في ذاته بل بعد ذاته) لان الكثرة في الصفة ولا شك انها بعد الذات (وما
تسقط من ورقة الا يعلمها) لانه يعلم اسباب الاشياء على ما هي عليه
فيعلم مسبباتها كما سبق فلا تكون جلائل الاشياء ودقائقها مخفية عنه
بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض (من هنالك) اي من العلم الثاني (يجري القلم) المسمى في عرف





الحكماء بالعقل الاول لانه يأخذ ما فيه من المعاني من وجودات الاشياء و
تقديراتها وغاياتها ويعين كمالاتها الثابتة على سبيل الاجمال وتفصيلها
(في اللوح) وهو النفس اذ جريان القلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل
لم يكن قبله او لان من شان النفس من حيث هي نفس اي من حيث ان لها الآلات
الجسمانية التفصيل وكون العلوم فيها مفصلة (جريا منتهيا الى القيمة)
لان توقيت هويات الاشياء وتعيين احوالها لا بد ان ينتهي الى حد النهاية بان
يعين زمان وجود شيء واحواله ثم لشيء آخر وهكذا الى حد ينتهي بل ينتهي الى
القيمة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع و
ورد به الكتاب كما قال الله تعالى يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ
وجاء في الخبر الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة
وملك الموت ايضا وكون اوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع
الاشارة اليه لا ينافي هذه القيمة لانه يجوز ان يكون لزومها له تعالى
بواسطة حدوث حادث فاذا وجد ذلك الحادث انتفى علتها التامة فانتفى
المعلول ايضا قال الشيخ العربي قدس سره العزيز في رسالته المسماة بالعقلة
فلما اوجد سبحانه القلم الاعلى اوجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي
هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المسند اليها كل شيء قال الله
وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وهي اللوح المحفوظ وقال الله تعالى بَلْ
هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ فهو موضع تنزيل الكتب هو اول كتاب مسطور
الكون امر القلم ان يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من امر

وممايكون الى ان يقال ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ ويذبح الموت
ويقول منادي الحق على قدم الصدق يا اهل الجنة خلود فلاخروج من النعيم
الدائم الجديد ويا اهل النار خلود فلاخروج من العذاب المقيم الجديد
الى هنا حد الرقم بما بينهما وما بعد هذا فله حكم اخر انتهى كلامه ويمكن
ان يحمل القيمة على الصغرى التي عبر عنها بالموت كما اشار اليه عليه
الصلوة والسلام بقوله مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ وانما كان جريه
متناهيا بهذا الاعتبار لانه اذا فوت الشيء انقطع الكاتب وتناهى عن
تبيين امور متعلق به فيتناهى جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا و
يحتمل ان يراد باللوح جنس الماهية الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف
ما اراده المصنف والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح
الذي هو الماهية بان يحققها في الخارج بوجدان الهاو تناهيه الى
القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم (اذا كان مرتفع بصرك ذلك الجناب
ومذاقك من ذلك الشراب) يعني اذا قطعت نفسك عن الاسباب وقصرت
نظرك على ذلك الجناب بان ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل
وجودك بلا مدخلية من الاسباب (كنت في طيب) لانك اذا علمت ان
الكل من عند الله تعالى من غير مدخلية شيء هان عليك الامر (فتبتهج
ثم تدهش) بفنائك عن نفسك بالكلية **فصل** انفذ الى الاحدية
يعني ان الواجب عليك ان تجهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية
وتمحو في نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوائق عن التوجه الى الحق





والوصول الى الموضع الحقيقي بان لا تلتفت الى الاسباب والوسائط وتتوجه
الى مسببها حتى تصل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى
سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رايت جميع الاوصاف
الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فيحصل لك
الدهشة وهي فناؤك عن نفسك وبقاؤك ببقائه تقدس كما اشار اليه
بقوله (تدهش الى الابدية) لما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى احدية
الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال (واذا سئلت عنها فهي قريبة
اما الان اقرب الاشياء الى الشيء هو نحو وجوده الخاص ووصول ذلك الوجود
اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكانها واسطة بين الماهية
ووجودها الخاص فصارت اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا
منها اولان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبة منه
ذلك النحو من القرب كما هو مذاق اهل المشاهدة (اظلت لاحدية)
يعني ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هي هي
بان لم يكن معها شيء سواها اذا وقت ظلها او حدث سببا (فكان ظلها
قلما) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا
مستقلا بالوجود والتاثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان
يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض
فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلتين
بالتاثير اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة

واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب آلات جسمانية فتعين انه لا يمكن ان يكون
الصادر الاول من الحق لا احد الذات الا العقل ولا يخفى على الشامل ما فيه وانما
جعل القلم ظلا لان الذات الاحدية هو النور قال الله تعالى الله نور السموات و
الارض والعلم هو الموجود الذي حصل وجوده منهما وتابع لهما في وجوده وقد ضعف
ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه (اظلت الكلمة)
اي الكل الذي هو المركب من الذات الاحدية والقلم (فكان ذلك الظل (لوحا)
اذ ما صدر الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن الباري تعالى الا بتوسط
(جرى القلم على اللوح بالخلق) اي بايجاده ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلمة
لانه يجوز ان يكون الكلمة علة تامة والقلم علة موجبة او يراد بالخلق التقدير
اي بتقدير الحقائق والمعاني وتصويرها فيه مفصلا **فصل** امتنع ما
لا يتناهى لا في كل شيء) يعني ان عدم التناهي اما ان يكون في البعد او في العدد
اما الاول فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد واما الثاني فممتنع بشرط
اعتبر الحكماء احدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في العلل
والمعلولات على ما يدل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى في كل شيء
(بل في الخلق) يعني الوجود الخارجي ولا يمتنع في كل موجود خارجي (بل في ماله
مكانة ورتبة) اي في الموجود الخارجي الذي يكون مرتبا اما طبيعيا او وضعيا
لا في غيره اذ عدم تناهي معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان
وعدم تناهي المعدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم
وانما لم يصرح بشرط الاجتماع في الوجود اكتفاء باعتبار وصف عدم التناهي





في الخلق اي الوجود الخارجي لانه اذا لم تكن الاجزاء مجتمعة في الوجود الخارجي
لم يتصف موجود خارجي بعدم التناهي بل كل ما هو موجود من تلك الجملة
فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل موصوف باللاتناهي وهو من حيث هو
كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في الاستقبال لان وجود
الكل في الخارج مع انتفاء اجزائه فيه بديهية الاستحالة ووجود جميع اجزاء
الكل في جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كل في الخارج بل في
الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجي
منها بعدم التناهي ابدا (ووجب في الامر) اي الامور الغير المتناهية ضرورة
الوجود في العلم سواء كان علم الباري تعالى او علم المجردات التي هي الاوايل لان العلم
بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها
معلومات لها غير متناهية (فهنالك) اي في الوجود العلمي (الغير المتناهي كم
سبب) لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب لا
متناهية ولا شك ان جميعها معلوم لها فيكون في علومها سلاسل غير متناهية
من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة **فصل** لحظت
الاحدية) هذا بيان آخر لتعلق علمه تعالى بالموجودات ليتبين ان الايجاد
من الذات باي اعتبار من اعتباراتها يقع منها وتقرير ان الذات الاحدية
لحظت (نفسها) لما تقرر من انه تعالى عالم بذاته (وذاته) تعالى (كانت
قدرة) لان القدرة هو ما به يؤثر الشيء في الغير ولما كان الحق سبحانه يؤثر
في جميع الاشياء الذاتية كما اشير اليه فذاته تكون قدرة (فلحظت القدرة)

لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشئ عن نفسه **فان قيل** لا يلزم من ملاحظة
الذات مع كونها قدرة فى نفس الامر اى كونها بحيث يصدق عليها القدرة فى
نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان تكون من الامور التى لا يلزم من تعقلها تعقل
الذات **قلنا** ان ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن
جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها (فلزم العلم الثانى المشتمل
على الكثرة) لان القدرة امر اضافى اذ لا تكون قدرة الا على الشئ فلا يمكن
تعقلها بدون تعقل ما اضيفت اليه وهو المقدور وذات المتكثرة الغير
المتناهية (وهناك) اى فى العلم الثانى الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار
قادريتها (افق عالم الربوبية) ومطلع عالم المربية والايجاد اذ فيه يتعلق
علمه تعالى بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك
كاف فى وجوداتها فى اوقاتها فيكون ايجاد الموجودات الخارجية طالعة
منه (يليها عالم الامر) يعنى اول ما يخرج من العلم الى العين هو عالم العقول
والنفوس (يجرى به) اى بسبب العلم الثانى (القلم) على اللوح اذ لولاه لم يكن
القلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات
فعلى مقدم على وجوداتها تقدما بالذات ويمكن ان يراد باللوح العرش
او مخلوق تحته لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش
(فتتكثر الوحدة) التى هى العلم الاجمالى البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم
على اللوح وبه تصير متكثرة مفصلة فى اللوح وهو النفس **واعلم** ان
الشيخ فى طبيعيات الشفاء فى كتاب النفس يعبر عما مثل العلم البسيط بمسئلة





تتيقن معلوميتها لك وتسئل عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها
مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ فى التفصيل
والترتيب فى نفسك مع اخذك فى الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به
قبل التفصيل والترتيب قال فاحد هذين القسمين هو العلم الفكرى الذى
انما يستكمل تمام الاستكمال اذا رتب وتركب والثانى هو العلم البسيط الذى
ليس من شانه ان يكون له فى نفسه صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور فى
قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذى نسميه علما فكريا ومبدأ له
وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة
واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس اى متعلق بالبدن فما لم يكن له
ذلك لم يكن له علم نفسانى واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير
النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك **واعلم** انه
ليس فى العقل المحض منهما تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو
مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغى ان يعتقد الحال
فى المفارقات المحضة فى عقلها للاشياء فان عقلها فهو العقل الفعال
للصور الخلاق لها انتهى فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون فى علم الواجب ولا
فى علوم العقول تكثر وتفصيل مع وجوب كونها عالمة بجميع الاشياء وهذا
يتصور على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة
بوجود واحد على كالاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل الواحد فى
نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد

الى علم غير النفس

من العلوم وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا
اليه فانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل و
قصد بالذات والوجه الاول لبساطته يناسب المقام فان المحضة الآن
قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سببيا و هذا يقتضي التعدد و
التكثر الا ان يقال ان ذلك الترتيب بينهما بالقوة يعني ان ذلك الوحداني
البسيط بحيث لو حلل الى الاجزاء لكان بينهما تقدم و تاخر ذاتي كالترتيب الذي
بين اجزاء المتصل الواحد في نفسه فان فيه جزء وجزء جزء وجزء جزء جزء
فيكون بينها ترتيب على الوجه الذي ذكرنا واما ما كان فلا يكون في علمها تكثر
وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجماله الا في النفس و تكثر وحدته (حيث يغشى
السدرة ما يغشى) السدرة شجرة النبق روي مرفوعا انها في السماء السابعة
وحملها مثل النبق **فان قيل** ما الذي يغشى السدرة **قلنا** انه انوار الله تعالى
وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا تصير بها دكا كالطور يعني انه يغشى الوحدة
التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته وانواره ما يغشى
اي ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة اللوح اي يصل الكثرة الى وحدة
العلم حيث تصل الى اللوح كثرة الانوار وهي بعينها كثرة العلم يعني انه لا تتكثر
وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح (ويلقي الروح و الكلمة)
اي بسبب العلم الثاني و تعلقه بالمعاني يصير الروح وهو المعنى المجرد ملائما
للكلمة يعني الظهور بحسب العين و الوجود الخارجي فكما ان بالكلمة تظهر المعاني
المتمحضة في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني واثارها في الخارج ويحتمل ان





يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح يصير ملائما للكلمة كن يعني الايجاد بسبب
العلم الثاني ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن
عبر عنه بها لانه لازمها (وهناك افق عالم الامر) يعني ان هناك عالم الامر الذي هو
الافق سماه افقا لانه يطلع ويظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج
(يليها العرش) وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك (والكرسي) وهو
فلك البروج وفلك الثوابت (والسموات السبع) (وما فيها) من الكواكب و الهيولى
العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدأ من عند الاول الى ان يكون
كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات الوجود الى ان ينتهي
الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة المبدء درجة الملائكة الروحانية
التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها
اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور
الكائنة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد
التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود
فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر
ثم المركبات الجمادية ثم النباتات ثم الحيوانات وافضلها الانسان و افضل
الناس من استكملت نفسه فصار عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق التي تكون
فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود
من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الاحد الذات مبدأ

لمراتب الموجودات من وجه ومعاداً لها من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله تعالى
تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وتسبيحه
اما بلسان الحال كما عن المستعدين لسماعه او بالدلالة على تنزيهه عن سمات
النقص وتقدسه عن شوائب الامكان (ثم يدور على المبدأ) اي بعد حصول وجوده يتحرك
كل من تلك الموجودات حول المبدأ ويتوجه نحوه طبعاً وارادةً حتى يستفيض منه كمالاته
اذ كل شيء يستدعي ويطلب كمالاً لائقاً به بحسب استعداداته المناسبة لها و
لا يحصل شيء من تلك الكمالات الا من حضرته جلت عظمته وتعالى كبرياؤه فلا
جرم كل شيء يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتى يصل الى كماله المطلوب له
سواء علمه او لم يعلمه اعتقد ان ذاته منشأ لتلك الكمالات او لم يعتقد
كما ان بعض الناس يسبون الدهر لاسنادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث
ويقرون بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى
يكون سبه راجعاً الى ذاته تقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن آدم يسب
الدهر وانا الدهر وفي رواية فان الله هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يقال
ان كلاً من العرش والكرسي والسموات يدور حول المبدأ اي يتحرك كل منها
بناء على تشبهه بمبدئها اذ حركات الافلاك واختلافها جهة واسراعاً
وابطاء بسبب تشبهها الى مباديها المختصة بها كما بين في موضعه (و
هناك عالم الخلق) وهو عالم الاجسام واجزائها واعراضها الحالة فيها
(يلتفت منه الى عالم الامر) اذ بالنظر في هذا العالم والتامل في اجزائه
يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل ان موجد الاجسام بالذات لا يمكن





ان يكون جسماً او جسمانياً ولا واجباً بالذات ايضاً لانه واحد لا يصدر عنه
الا الواحد فتعين ان يكون امراً ورائها ولا يكون ذلك الا عالم الامر (ويأتونه
كل فرداً) يعني ان كلاً من الموجودات يرجع الى المبدع حال كونه منفرداً من الموانع
ومجرداً عن العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته
تقدست اعني توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون
على هذا النمط كذلك عود وجوداتها اعني توجهها من النقصان الى الكمال
لان عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا النهج رجوعاً بفنائها عن نفسها الى
ذاته تعالى وذلك اما طبيعياً او ارادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد الله
يَبْدَءُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ فالشيخ اشار الى هذه المراتب
اما الى البدو فبقوله يليها عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم يدور على
المبدأ واما الى الفناء فبقوله يأتونه كل فرداً ويمكن ان يعتبر هذه المراتب
الثلث في كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث
هي جملة **فصل** لما كان للقوم في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان
احدهما وهو الاستدلال بالآثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة
المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله (ولك ان تلحظ عالم
الخلق) وتنظر فيه (فترى فيه امارات الصنعة) فتعلم انه لا بد من صانع
بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو اعتبار الموجود من حيث هو موجود والنظر
في احواله وهذا هو طريقة الحكماء المتألهين واليه اشار بقوله (وبلحظ آخر
ولك ان تلحظ (عالم الوجود المحض) سماه عالماً لانه يعلم منه الصانع كما يعلم من

الآثار والآيات (وتعلم انه لابد من وجود بالذات) اى موجود لا يكون وجوده
مستفادا من الغير وتقريره ان يقال لا شك فى ان شيئا ما موجود فلا يخلو
من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب لان الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته
والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين ان يوجد بغيره وذلك الغير ممتنع ان
تكون ممكنا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فتعين الانتهاء الى موجود
غير ممكن وهو الواجب (وتعلم كيف ينبغى عليه الوجود بالذات) يعنى يجب ان
ان يكون عينه لا مقتضى ذاته كما سبق بيانه (فان اعتبرت عالم الخلق) بان
تستدل بالمصنوعات (فانت صاعد) متوجه من السفل وهو الممكن
المصنوع الى العلو وهو الواجب الصانع (وان اعتبرت عالم الوجود المحض) واستدللت
بالوجود من حيث هو (فانت نازل) منحدر من العلو وهو الواجب الحق الى السفل
وهو الممكن الخلق (تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك) يعنى انك تعرف بالنزول
من الوجود المحض الى مراتب الامكان ان هذه باطلة فى حد ذواتها وذاك
حق محض لان الطريقة التى سلكها الالهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب
لانهم بعد ما اثبتوا ان فى الوجود موجودا هو الواجب بينوا ان وجوده لا يمكن ان يكون
زائدا عليه كما فى سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين
فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق
والباطل وتميز بينهما (وتعرف بالصعود من) الخلق الى الحق (ان هذا هذا) يعنى
انك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تميز بينهما كما سيأتى





بيانه عن قريب (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد) جعل الشيخ المرتبتين
المذكورتين فى الآية اعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود
الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شىء بازاء الطريقتين المذكورتين
اما كون المرتبة الاول بازاء الطريقة الاولى فظاهر واما كون المرتبة الثانية
بازاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر فى الوجود
على واجب بالذات ثم بالنظر فى ما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر فى الصفات
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق
وهو المشار اليه فى الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد اى
اولم يحصل له الكفاية فى كونه موجودا انه شهيد دال على كل شىء بعلم وجود
كل شىء منه كما اشرنا اليه وانه محقق ومثبت لكل شىء ويمكن ان تجعل المرتبتين
المذكورتين فيها بازاء المرتبتين اعنى مرتبة الاستدلال ومرتبة الشهود و
العرفان والى الاول وهى مرتبة من يرى الحق بالاشياء اشار بقوله سنريهم
آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم والى الثانية وهى مرتبة من يرى الاشياء
به تعالى اشار بقوله اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد فالاولى درجة
درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين العارفين **فصل**
اعلم ان المفهومات منحصرة فى الثلث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو
حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما الممكن فهو باطل فى ذاته
موجود بغيره فمعنى قوله (اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق)

انك اذا علمت وجود الموجود علمت الموجود المحض وعلمت ما ليس بمحض الوجود من الاشياء التي هي باطلة في حد ذاتها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلا منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض (وان عرفت الباطل) اولا بان اعتبرت اولا المصنوع الذي هو هالك باطل واستدللت على وجود الصانع (عرفت الباطل و لم تعرف الحق) كما هو حقه اي بوجه كونه حقا محضا اذ غاية ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى اشرفية الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفص تفسيرا لقوله ليس هذا ذاك وهذا هذا ولما كان في اعتبارك الحق ومعرفته اولا تحصيل لك زيادة علم وتبين (فانظر الى الحق) واعتبره اولا (فانك لا تحب الآفلين) الساقطين في حد ذاتها لان الافول حالة تمنع الميل مطلقا الى صاحبها فضلا عن فرطه (بل توجه وجهك) واجعل ذاتك متوجها (الى الحق) بكليته ولا تغفل عنه لمحة حين ولا تكتف اليه بالتوجه في بعض الاوقات وبعض القوى **فص** ليس قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين فلا يشارك ندا) لان الند هو المثل المخالف المعادي والمثل هو المشارك في تمام المهية فاذا لم يحمل مهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل لان المثلية تقتضي التشارك في المهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص (ولا يقابل ضدا) عطف على قوله لا ينقسم





قولا يعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد (ولا يتجزى مقدارا ولا واحدا) وقد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا سواء كانت مقدارا بان تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية او واحدا بان لم تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن ينتهي الانقسام الى ما لا يقبل اصلا (ولا يختلف مهية ولا هوية) كما تقدم في صدر الكتاب (ولا يتغاير ظاهرية وباطنية) لما سبق من ان حيثية ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا النهج (فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثله ضمائرك كذلك) اي التفت الى مدركات حواسك ومتعقلات عقلك تفحصها واحدا واحدا هل يمكن فيها شيء ان يكون احواله كذلك فانا لا انك انك لا تجد فيها فليس ذلك الحاصل في قواك المدركة (الامباينا له) يعني للحق الواجب (فهذا منه) اي الحاصل في علمك صادر من الحق معلول له لانه موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج وجود من الحق تعالى ومعلوله (فدع هذا اليه) اي اترك معلومك متوجها الى الحق لان الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته الذاتية والفعلية كما قال تعالى كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ واذا عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك (فقد عرفته) اذ غاية الادراك ان يدرك ان لا يدرك كما قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك **فص** كل ادراك فاما ان يكون

أي ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وبغير ملائم بل منافر أي لما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك (أو لما ليس بملائم ولا منافر) ضرورة فسر جمهور الحكماء (اللذة) بأنها (إدراك الملائم) وفسروا (الأذى) وهو الألم بأنه (إدراك المنافر) وفسر الشيخ الرئيس في الإشارات اللذة بأنها إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزاد فيه قيد النيل والوصول فقد فصل في بيانه أن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة مثاله وشبحه وقد لا يكون إلا بحصول ذاته واللذة لا تتحقق بحصول ما يساوي اللذيذ فإن الإنسان قد يتصور ذات اللذيذ ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده فلا يكفي في اللذة مجرد الإدراك بل لا بد مع ذلك من النيل أيضا هذا كلامه وفيه نظر لأنه إن أريد أن أحدا من الإنسان لا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده في وقت من الأوقات فهو ممنوع إذ يجوز أن يكون حصول ما يساويه كمالا لقوة من القوى فيلتذ به كما أن حصول نفسه أيضا كمال لواحد منها وإن أريد أن بعض الإنسان لا يلتذ بحصول مثلها عنده في بعض الأوقات فهو مسلم لكن يجوز أن لا يكون حصول ما يساوي اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك فلذلك لا تتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم لو ثبت كمالية ما يساوي اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم وأنى له ذلك وأيضا يلزم على هذا أن لا يكون النيل أيضا في اللذة لأن الإنسان قد يشاهد ذات جمال ولا يلتذ بمجرد مشاهدتها وحضور ذاتها عنده وأما الوصول فقد بينه بأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط بل هي إدراك حصول اللذيذ





للملتذ ووصوله منه أيضا فلا بد من قيد الوصول حتى تتحصل ماهية اللذة وفيه أيضا نظر لأنا لا نسلم أن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط فإن للذائقة مثلا كمالا وخيرا بالنسبة إليها وهو الحلاوة مثلا وبمجرد إدراك الذائقة إياها تلتذ به من غير توقف على إدراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول إنهم قد أخذوا في تعريف اللذة قيدا يغني عنه وهو الكمال بالنسبة إلى المدرك لأنه مأخوذ في مفهوم الملائم المأخوذ في تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشيء بالفعل مناسبا له لائقا به فحقيقة تعريفهم أن اللذة إدراك لما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب له لائق به من حيث هي كذلك فقد اعتبروا في تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق به الإدراك غاية ما في الباب أن الشيخ فصل بعض قيود أجملوها في التعريف لا أنه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم حيث قال فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور من الحكماء لأنه لما احتيج إلى تفسير الملائم والمنافر بهذين التفسيرين فإيرادهما أولى مع قصر اللفظ وتفسير المجمل وأيضا فإنه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان أنه لا بد منهما (أن لكل إدراك) أي مدرك سواء كان جوهر العقل أو قوة من قواه (كمالا) وقد سبق تفسيره (ولذة إدراكه) كما تقرر (للشهوة) أي القوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع (ما يستطيبه) ويستحسن عندها فإن قيل القوة الشهوانية والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع أن الشيخ رحمه الله في صدد بيان القوى المدركة وكمالاتها والتذاذها بها قلنا إن مقتضى القوة الشهوية مثلا قد يكون كمالا لقوة مدركة مخصوصا كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة فإنها من

الشهوة مع انها من كمالات تلك القوة فاذا ادركتها التذت بها وقد لا يكون
كمالا لواحد منها بعينها كمغلوبية العدو وغالبية الصديق فان الانسان
اذا سمع احدهما التذ بها لا لاجل انها من كمالات القوة التي معه لان
التذاذ النفس بها ليس من حيث انها صوت حسن بل لان جزئيتها من كمالات
القوة الشهوية او الغضبية فاذا ادركت النفس كليتها بالذات وجزئيتها
بواسطة قوة جسمانية التذت بها لذلك فكمالات القوة الشهوية مثلا
كمالات للنفس لا من حيث هي بل باعتبار كونها معها والتذاذ النفس بمقتضيات
الشهوة والغضب قد يكون لاجل انها من كمالاتها لا لانها من كمالات قوة
مدركة بخصوصها كما اشار اليه الشيخ بقوله (وللغضب الغلبة) اي للقوة الغضبية
التي هي الباعثة على دفع المضار تكيف بكيفية الغلبة والنصرة اللتين
حصلتا بمغضوب عليه او بكيفية شعور يؤدي بغلوه بمغضوب عليه فان الغلبة
ليست من كمالات القوى الدراكة بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك
افردها بالذكر (وللوهم الرجاء) اي للقوة الوهمية التكيف بهيئة بشيء يرجوه
او بصورة شيء يتذكره (ولكل حس) اي لكل حسي من القوى الحسية (ما يعد)
اي كمال يحيث (له) فيلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة
والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة
وللذائقة كمال هو الطعوم وللشامة كمال هو الرائحة الطيبة وللامسة كمال
هو الكيفيات المناسبة لها فاذا ادركت كل منها ما هو كمال لها التذت بها
(ولما هو اعلى) اي للقوة العاقلة من حيث هي التي هي اعلى من تلك القوى كمال هو





الحق وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا على
الوجه اليقيني المبرأ عن شوائب الظنون والاوهام (وخصوصا الحق بالذات)
وهو ان ينطبع فيها بقدر استطاعتها جلية المبدأ الحق تعالى بحسب تقدس
ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية (وكل كمال من هذه الكمالات) الذي
(معشوق) ومرغوب (للقوة) هي (دراكة) فاذا ادركت التذت به

## فصل

اعلم ان للنفس الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي
المبدأ لادراكات جزئية وحركات شخصية احوالا ثلثة احدها ان
تكون مغلوبة للقوة الحيوانية التي يدعوها شهوتها تارة وغضبها
اخرى اللذان ينبعثان عن المتخيلة والمتوهمة بسبب ما سيذكر او بسبب
ما يتأدى اليهما من الحواس الى حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي
وتكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها
افاعيل مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان تكون القوة الحيوانية مغلوبة
لها مؤتمرة بامرها منتهية بنهيها فكانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها افعال
مختلفة المبادي وثالثها انه قد تغلب هذه وقد تغلب تلك فاذا غلبت
القوة الحيوانية وتبع القوة العقلية لها ثم ندمت فلامت نفسها كانت لوامة
اذا عرفت هذا فنقول (ان النفس المطمئنة) الساكنة بالله عز ملتفتة الى
(كمالها عرفان الحق الاول) اي الوصول اليه فقوله (بادراكها) المراد به المعنى
اللغوي هو الوصول تفسير وبيان لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال
النفس المطمئنة وصوله الى الحق المحض عرفانها الحق الاول من حيث ذاته)

اى يجب تقدس ذاته وتنزه صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان (على ما) اى على الوجه الذى تستطيع النفس المطمئنة وتستعد لان (يتجلى لها) فان تجلى الحق الاول على الوجه الذى هو عليه غير ممكن لغيره (هو اللذة القصوى) لما ذهب جماعة الى انحصار اللذات القوية مطلقا في الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم والسباع وذهب طائفة اخرى الى انحصار اللذات القوية فيها فهم يثبتون اللذة العقلية ايضا ولكن يحقرونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ الى ردهما بان قال ان اللذة العقلية هو اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك في تفاوت الادراك في حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر مما اذا راه من مسافة ابعد واما بتفاوت المدرك فلان لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن اشد من لذة السمع المريض منه ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك واما بتفاوت المدرك فلان المعشوق المنظور كلما كان احسن يكون اللذة في رؤيته اكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة اقوى من الادراكات الحسية لان الادراك العقلى واصل الى كنه الشئ الذى هو اصعب المدركات حتى يميز بين الماهية واجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط

وذلك [illegible] تفاوت الادراك





والادراك الحسى لا يصل الا الى المحسوس الذى هو اظهر المدركات لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان في ذلك الادراك فالادراك العقلى اقوى والقوة العاقلة اقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الوجود على ما هي عليه ومدركات الحس ليست الا اعراضا مخصوصة هي الالوان والطعوم وباقى المحسوسات وما يتعلق بها من المعانى الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الاخر فيكون اللذة العقلية في الشرف اشد من اللذة الحسية واقوى منها **فصل** كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه) اى لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية او من جهة النظر والفكر او غير ذلك بما يدركه (تشبه التقبل والاتصال) اى تشبها هو منشأ لقبوله للمدرك واتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم وبعضهم الى انهما يصيران كالواحد (فالنفس المطمئنة) بالله تعالى المهذبة عن العلائق البدنية الظلمانية (سنح الطمعنى) بفيض عليها ويتصل بها (من اللذة الحقيقية) اى من الملذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى وجماله (على ضرب من الاتصال) بحيث تغلب على نور وجودها فتضمحل عند تلألؤ هذه الانوار (فترى الحق) في كل شئ بل كل شئ (وتبطل عن ذاتها) وتفنى وتعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه بطلان وخيال وتتحقق بحقيقة قول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل (فاذا) زال هذه المعانى عنها برهة كما اشار اليه الشيخ في مقامات العارفين بقوله

كانها بروّ لو مض اليه ثم تخمد عنه و (رجعت الى ذاتها والت) اى عادت ومالت على ما كانت عليه قبل ذلك (لها) اى للنفس حينئذ (اسف) اى اسى على فواته وتضجر على فقدانه لمفارقتها المطلوب الحقيقى **فصل** المقصود من هذا الفصل دفع ما اورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال و خير عندنا كالصحة والامن والطعام ونحوها فلو كان اللذة ادراك الملائم لكنا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه ان اللذة يتحصل وجودها بشيئين احدهما وجود الملائم عند المدرك والثانى ادراك ذلك الملائم من جهة هو ملائم نعم الالتذاذ بتلك الاشياء لاجل انتفاء احد جزئيها وهو الادراك على وجه الملائمة وانتفائه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله (ما كل ما يلى اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفطن لها) يعنى ليس كل من يقرب الملتذ به ويحضر ذلك عنده ان يدركه او الادراك على وجه الملائمة كما اشار اليه بقوله (بل قد يعاف) ويكرهه ثم شرع فى توضيح ذلك بقوله (الليس الممرور) وهو من به مرة الصفراء (يستخبث الحلو) اى يعده خبيثا (ويستبشعه) وبقوله (الليس من به جوع بوليموس) معنى بولى باليونانية الشئ العظيم جدا وموس هو الجوع والمراد به جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقرى (يعاف الطعام) والحال انه (يطلب بدنه جوعا جوعا) ولما نبه على ان وجود الملتذ به عند الملتذ لا يكفى فى تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد ان ينبه على ان وجود المولم عند المتالم لا يكفى ايضا فى تحقق الالم فقال (ما كل متقلب فى كل سبب مولم يحس به) ثم اوضحه بقوله (العليل المخدر) الفاقد للقوة اللامسة





(لا يولمه احراق النار ولا اجماد الزمهرير) فلا يكفى فى تحقق اللذة والالم وجود الكمال والآفة عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث كذلك

**فصل** اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه اما بدنى يكون كل افعال البدن بسبب عروضه مأوفة او نفسانى يكون افعالها بسببه فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة مرض النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم اللذة العقلية هى اللذة القصوى شبهة وتقريرها انه لو كانت المعقولات كمالات للنفس ملتذة بادراكها لوجب ان تشتاق اليها وتتألم بحصول اضدادها كالقوة السامعة فانها تشتاق الى الاصوات المستكرهة اليها ودفعها انه لا يلزم من عدم اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة والميل اليها عدم كونها ملتذات بها لجواز ان لا تكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع هو انهماكها فى اللذات الحسية واشتغاله بالمحسوسات الصرفة وما لم يلتفت اليها لم يجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذى هو المرض عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ مبتدئا بالامراض البدنية ودفعها ثم بالتذاذ القوى البدنية بما يكرهها قبل ذلك وتالمها بما لم يكن يتالم بها ثم قياس الامراض النفسانية وازالتها والتذاذها بالمعقولات عليها بقوله (ما حال الممرور) الذى له مرض بدنى (اذا كشف عنه غطاؤه الحق ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والخلط واذا سرى الحس فى جارحته الخدرة ولم يستلذ الحلو استلذاذ الكبير الثانى بعلقه

اي يحرّكه (الجوع اقلاقا) ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة
(العين الثالث ينهكه الالم انهاكا) اي يصير بحيث لا يطيق على كلفة ومشقة
لمحة (كذلك اذا انكشف عنك غطاءك) وازيل عنك حجابك الذي كان على
قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات الصرفة
وعدم توجهك اليها (فبصرك اليوم حديد حينئذ) اي بصرك في تلك المدة
حديد في هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك
يعني ان بصرك حينئذ حاد نافذ ثاقب يرى ما كان محجوبا عنك بدرك الاشيا
على ما هي عليه فيلتذ به لان حصول الاشيا على هذا الوجه عنده من اعلى الكمالات
لان الحكمة والمصلحة من خلقك هي تلك الادراكات كما اشرنا اليه
فتقتضي نفسك اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى يلتذ
بادراكها **فصل** (ازلك منك غطاء) هو اعتبار هويتك وملاحظة انانيتك
التي هي كال الحجاب (فضلا) اما مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادنى
واعلى للتنبيه بنفي الادنى واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته فيقع بعد
نفي صريح وهو الاكثر او ضمني كقولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا
عن دقائقها اي لم يبلغ الهمم فعلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع
وحدتها وقطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان
معها شيء يصير سببا لحجابها او صفة لقوله غطا اي غطاء فاضلا (عن لباسك)
اي عن غطائك الحاصل (من البدن) وملخصه انه اذا كانت هويتك حجابا
لك مع غاية قربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجية المكتسبة من





بدنك حجابا لك (فاجهد ان ترفع الحجاب) المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقي
وتتجرد عن الغواشي الغريبة والهيئات البدنية واذا تجردت عن العلائق البدنية
والعوائق الردية بل عن اعتبار هذه نفسك (فحينئذ تلحق) وتصل بما هو
المطلوب الحقيقي فلا تسئل على بناء المجهول (عما باشرته) عن افعال ترتكبه اما
لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقي فتفنى ذاتك وصفاتك وافعالك ولم يبق
الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح مقامات
العارفين في شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي لا يتأتى عليه شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر
عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي
به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صرت
متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة اخلاقه انه لا يسئل عما يباشره لقوله تعالى
لا يسئل عما يفعل فلا تسئل انت ايضا واما لجلالة منصبك وعظمة
شانك ولان ما يصدر عنك حينئذ لا يكون الا ما هو مستحسن بالذات فلا
يلائم عقلا ولا يعاتب شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ ان للسالك مرتبة
اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب الباطن دون
الظاهر يعني ان له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب مانعا وحجابا

له في الحقيقة ومن وجب على الشارع ان يجري حليه هذا الحكم اعلم ان النفوس الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها الهية نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لهذه الزخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها راجحة وبعضها قاهرة الى غير ذلك من الاحوال والمجاهدة لا تؤثر في افعالها الطبيعية الاصلية بان تزيلها بالكلية بل غايتها انها تضعف بسببها فمعنى قوله (فان المت فويل لك) انك اذا صرت متألما عند قطع علائقك البدنية وعوائقك الظلمانية بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الرديئة حتى زال عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك لانها علامة شقاوة نفسك وكونها من قبيل الناسوتية المكدرة (وان سلمت فطوبى لك) اي وان كنت ذا سلامة وفراغة عند هذا التجرد عن تلك الوساوس والخطرات فالحظ والظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون نفسك من اللطائف الالهية النورانية (وانت في بدنك) اي في حالة تعلقك ببدنك بحسب الظاهر (تكون) بحسب الحقيقة (كائنا لا في بدنك وكائنا في صقع الملكوت) وناحية الملكوت اذ لا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن وملابسة الحواس عن انخراطك في سلك المبادي المفارقة فاذ كنت في سلكها (فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) من النعم الاخروية وتلك النعم لا تدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب عدم تقيد نفسك بالحواس وملابستها عن النبي عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعددت





لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (فاتخذ لك عند الحق عهدا) اي فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا بان تبقيك وتديمك على هذه الحالة اي اعترف بصدق الانبياء وبما جاؤا به وامتثل باوامره واجتنب عن منهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك من صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين تمنع وصول الضرر عن احدهما الى الآخر وتوجب النفع كذلك هذا الاعتراف والامتثال سبب لئلا يصل منه الى العبد العذاب الاليم وموجب لوصوله الى دائم النعيم ويجب عليك ان تبقى على هذا العهد (الى ان يأتيه فردا) اي فريدا وحيدا بعملك ليس معك من الدنيا شيء لا مال ولا ولد ولا ناصر مشغول بنفسك لا يهمك هم غيرك

**فص**

(ما نقول) في شان الامر الذي عند الحق تعالى عن الحق) طائفة من المتأخرين تحاشوا عن اطلاق العشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعي والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق ووجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار اليه الشيخ بقوله (وهنالك صورة العشق) لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا اشتد وقوي صار عشقا وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاصاب القوة المدركة اياها وتعشقها بها اكثر ولا شك ان واجب الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات واتمها فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد فيكون

ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق (فهو معشوق لذاته وان لم يعشق من الغير) لكنه ليس لا يعشق من الغير بل هو معشوق من اشياء كثيرة غيره (لذيذ عند ذاته) لان اللذة كما حقق هي ادراك الملايم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به (وان لم يلتذ من الغير) لكنه قد لحقه ووصل الاشياء كثيرة فيكون لذيذا بالنسبة الى الغير ايضا (تم وجوده فوق التمام) اما ان وجوده تام فلانه ليس شئ من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه مستفيدا من غيره واما انه فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع وجودات الممكنات فاضل عن وجوده فايض عنه والى هذا اشار بقوله (فيفضل) ذلك الوجود (ليسبح) ويسيل على مهيات الممكنات (على الاتمام) اى على ان يتم تلك المهيات التي هي ناقصة في انفسها باطلة في حدود ذواتها **فص** من شاهد الحق) وعرفه لا يخلو من احدى الاحوال الثلث هي اما ان يكون بحيث (انه لزمه لزوما) اى لاحظه في جميع زمان الكون بحيث لا ينفك عن تلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة نفسه او يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه ويرى الخلق واشار اليه بقوله (او تركه عجزا) او يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكلية فلا يلاحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلاحظ الا جناب القدس فقط وهناك يتم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى منه وهي مرتبة المحو والفناء في التوحيد المشار اليها بقوله (ولا منزلة بين هاتين المنزلتين





الا منزلة الخمول) الذي هو فقدان الاسم وبطلان الرسم يعني لا يكون للعارف حال سوى هاتين الحالتين الا هذه الحالة التي هي فقدان التعين وهي حالة الفناء في نفسه والبقاء السرمدي بالله الحق الواجب (ومن تركه عجزا فقد اقام عذرا) هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم (وهو متجل في حد ذاته (فيشرق) على من يستعد الشروق ويستحقه اما استحقاقا ذاتيا من غير تعمل وكسب وبواسطة من ازالة الحجب ودفع الموانع (ويسرع) اى شانه ان ياتي هرولة الى من اتاه يمشي ويتوجه (نحوه فيلحق) ويصل اليه عند تخليته عن العوايق قال الله تعالى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة فاجهد ان تجاهد عن الطريق (وهو لا يضيع اجر المحسنين) بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله **فص** صلت السماء) اى اطاعت امر خالقها طبعا وارادة وجاءت بما اراد منها (بدورانها) حول مراكزها (و) كذلك (الارض) انقادت امره (برجحانها) اى بثقلها وكونها تحت جميع الافلاك والعناصر فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين (و) على (الماء بسيلانه والمطر) ايضا (بهطلانه) اى بتقاطره ونزوله الى الارض (وقد تصلي له ولا تعي ولذكر الله) الذي هو الصلوة (اكبر) واعظم من ان يصل اليه الافهام ويتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت والحال واقصا فصلت على لسان الملك المقال **فص** ان الروح (الذي لك) وهو المدرك انفا هم المتكلم المشار اليه بقولك انا (من جوهر

عالم الامر) الذى هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذى
هو عالم المادیات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه عند
ادراكنا اياها بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن ادراك الماديات على
سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص وغير ذلك اذ لا شك فى ان الموضوع
فى قولنا انا عالم معلوم ولا يخطر ببالنا حينئذ شئ من البدن واجزائه و
اعراضه من الماديات كما يشهد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم
فثبت انه مجرد شانه وخاصيته (ان لا يتشكل بصورة) لها امتداد مخصوص
(و) ان (لا يتخلق بخلقة) هى المركبة من الكيفيات المحسوسة اعنى اللون ومن
الكيفيات المتصلة بالكميات اعنى الشكل وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن
والقبح (و) ان (لا يتعين لاشارة) اى لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة
الحسية (و) ان لا يتردد بين حركة وسكون) اى لا يمكن ان يتصف باحدهما
لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات وقد بينا انه مجرد (فلذلك) اى
فلاجل تجرده وكونه من عالم الامر (يدرك المعدوم الذى فات من الحس بان
لا يدركه اصلا وليس من شأن البدن وحواسه ادراك معدوم كذلك ولا
شك ان مدرك ذلك المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه
فتعين ان يكون مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزء من البدن او
يكون للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كما ان له قوة بها يدرك
المحسوسات (و) يدرك (المنتظر الذى هو آت) ولا شئ من البدن وحواسه يمكن ادراكه
له لما سبق بعينه (ويسبح فى عالم الملكوت) الذى هو العالم الاعلى المعقول

او الكيف المخصوص او الوضع المخصوص





وينتقش من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التى شأنها التأثير
لا القبول انتقاشا بالصور الصادرة منها ويحتمل ان يقال انه ينتقش
بالصور العلمية التى هى بعينها من جملة ذلك العالم ولا شئ من البدن
وحواسه كذلك

فص

انت) مركب (من جوهرين احدهما مشكل مصور
مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم) وهو البدن (والثانى مباين
للاول فى هذه الصفات) لما بيناه انفا (غير مشارك له فى حقيقة الذات)
لانه من لطائف الروحانيات (يناله العقل) فيدركه فقط لان ادراك
الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة (ويعرض عنه الوهم) بل تخيله اذ دنيته
ادراكه لا تخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما
متحيز او حال فيه ولا يتجاوز عن هذه المرتبة فلولا ان العقل والشرع
دفعها لعدت من القضايا الاولية واذا كنت من هذين الجوهرين
(فقد جمعت) اى كنت مجتمعا من جوهر هو (من عالم الخلق) الذى هو
عالم المحسوسات ومن جوهر هو (من عالم الامر) الذى هو عالم المعقولات
(لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك) ولا يذهب عليك
انه لا يمكن اعتبار التأليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع
المؤلف وحدة حقيقية فليتأمل

فص

النبوة تختص فى روحها
بقوة قدسية) يعنى النبى وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق لهم
الى صلاح الدارين له خواص ثلث عند الحكماء احدها ان يكون بحيث
يطيعه الهيولى القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة الى

يدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها
بالمبادي العالية من غير شائبة كسب وتعليم وثالثها ان يشاهد الملئكة
على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفي هذا الفصل اشارة
الشيخ اليها اما الى الاول فبقوله (يذعن لها) اى يطيع لارادتها (عزيزة
عالم الخلق الاكبر كما يذعن لو حلت عزيزة عالم الخلق الاصغر) وهو
البدن الانساني في حركات مختلفة وسكنات شتى حسب ارادته
لان شأن النفس الناطقة الانسانية ان يحدث في العنصر البدني
استحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسماني كما نشاهد من الشخص حال
الغضب فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد وذلك لان
جوهر النفس من المبادي التي هي تكسو المواد صورها اذا تم استعدادها
بل هي اشد مناسبة واقرب من تلك المبادي الى البدن فلا يبعد ان
يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة
وفعل وانفعال جسماني بل التي في النفس قد تصير مبدأ لما يحدث في
عنصر البدن كما اذا تاملت عظمة الله وقهره وتفكرت في جبروته
وكبريائه تقشعر جلدك وتقوم شعرك على البدن من الفزع والخشية و
ظاهر ان التامل والتفكر لا يكون الا في النفس وقد اثر في البدن وقد يؤثر
النفس في بدن اخر كتأثير العين العائنة والوهم العامل والنفس
اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادي العالية اطاعها العنصر الذي
في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر ما يتصور فيها وذلك لان





النفس غير منطبعة في البدن بل متصرفة فيه ولكن لها الضرب
من التعلق يجعلها ان تحيل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون
النفس الشريفة القوية جدا تجاوز تأثيرها عن البدن المختص بها ويعم
(فياتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات) فيبرئ المريض ويمرض الصحيح
ويستحيل بها العناصر فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا ويحدث
بارادتها امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف
الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله
(ولا يصدأ مرآتها) عطف على قوله يذعن لها اى ولا يحتجب مرآة نفسه الناطقة
بشيء من الحجب لشدة صقالتها ولا يمنعها شيء (عن انتقاش بما في اللوح
المحفوظ) عن التطرق الفساد والتغير والزوال (من الكتاب) بيان ما اى المكتوب
(الذي لا يبطل) وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا
سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج او منتظرة الوجود و
يحتمل ان يكون من الكتاب بيان اللوح المحفوظ فح يراد به معناه المتبادر منه والى
الثالثة اشار بقوله (وذوات الملائكة التي هي الرسل) عطف على قوله
مرآتها يعني ان ذوات الملائكة التي كالمرايا لا تحتجب عن نفسها الناطقة
المؤيدة اى لا يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة بل هي يظهر عليها فتراها
مشاهدة وتسمع اصواتها وتستفيد منها فتبلغ ما استفادت (منها
مما عند الله من الاحوال والاحكام الى عامة الخلائق ليكمل نفوسهم بحسب
قوتيها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة الدينية والدنيوية

**فصل** لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبي منها اراد ان يبين ماهيتها
وكيفية تلك الاستفادة فقال (الملائكة صور علمية) معقولة بذواتها
ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها لانها مجردات عن المواد ولواحقها ولا
مانع عن المعقولية الا اياها (جواهرها) اى حقايقها وذواتها الموجودة
في الخارج (علوم ابداعية) كائنة بتجرد كن من غير سبق مادة ومدة (ليست
تلك الملائكة (كالواح فيها نقوش او صور فيها علوم) لانها من قبيل الاجسام
ولوازمها وهي منزهة عنها لتجردها (بل هي علوم ابداعية) تكرار والاولى
ان يقال بل هي (قائمة بذاتها) غير قائمة بغيرها (تلحظ الامر الاعلى) اما
بالاشراق من المبدء الحق او لان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب
(فينطبع) اى يرتسم (في هوياتها ما يلحظ) من الصور الادراكية هذا الكلام
صريح في ان علم المبادي العالية بطريق الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس
(وهي) اى اعظم الملائكة التي هي العقول (مطلقة) اى غير مقيدة ببدن
من الابدان تقييد نفوسنا الناطقة بابداننا (لكن الروح القدسية)
التي للرسول (يخالطها في اليقظة) كما روى عن الرسل عليهم السلام انهم
شاهدوا جبرائيل وتكلموا معه حالة اليقظة (والروح النبوية يخالطها)
ويخالطها (في النوم) لان النبي من يوحى اليه اما مناما او الهاما سواء اتاه جبرئيل
اولم يأته فاذا اتاه كان رسولا ايضا فالنبي من حيث هو نبي لا يستدعي ان
يأتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر مخالطته معه في النوم فلذا
خصص بالنوم او لان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك





الخاص وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر اشخاص الانسان
يخالطون معهم في النوم كما لا يخفى ويلايم لما تقدم من قوله النبوة يختص في
روحها بقوة قدسية **فان قيل** هذا ينافي ما تقرر عند
اهل الملل والشرايع الحقة من ان الانبياء يشاهدون الملائكة و
يتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن الا بان يكونوا اجساما فتجردها كما يفهم من
هذا الفص ينافيه وينافي ايضا ذكونها علوما ابداعية ينافي المخالطة
معهم في اليقظة **قلنا** ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها متمثلة بصور
متخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما اعتبار
ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثلها فحينئذ يمكن ان يقال ان من
قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها نظر الى ثانيهما
فمورد النفي والاثبات ليس امرا واحدا فلا منافاة **فص** ان الانسان
لمنقسم الى سر وعلن) يعني ان للبدن الانساني ظاهرا وباطنا فعلى هذا اندفع
ما قيل من ان هذا بعينه ما تقدم من قوله انت من جوهرين (اما علنه) اى
ظاهره (فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه) اى اخلاطه (وقد وقف
الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه) من ارتباطات العظام وكيفياتها
ومنابت الاعضاء والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها (واما
سره) اى باطنه (فقوى روحه) التي سيفصلها من كونها ظاهرة وباطنة
وعلمية وعملية **فص** ان قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين قسم
موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك) لانا لا نشك في ان النفس الناطقة

الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفان الا
من حيثيتين فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الادراك والعمل (والعمل
مقصود بالتبع) لان المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها
النظرية لانه لا يبقى بقاؤها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس
(والعمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني) على ما دل عليه الاستقراء
(والادراك قسمان حيواني) وهو ادراك الجزئيات (وانساني) وهو ادراك الكليات
**فص** وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشارك في كثير
منها غيره) هذا غني عن الشرح **فص** العمل النباتي غرضي) يعني
ان مقصودي من عمل النباتي الذي هو اثر القوة النباتية ليس احالة
الغذاء الى مشابهة المغتذي واخلاف بدل ما يتحلل وجذب الغذاء
وتغيره الى حيث يصلح لان تخلية الغاذية وامساك الغذاء المجذوب
مثلا بل المقصود منه (حفظ الشخص) لانه الغاية في اعمال المتعلقة
بالقوة الغاذية وبها يتحفظ الشخص لانها لو لم يلصق به بدل ما يتحلل
لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت في الابدان النباتية وهي تقتضي
تحلل الرطوبات عنها فلولا ان شيئا يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة (وتنمية) التي هي اثر القوة النامية التي بها يحصل كمال النشو (وحفظ
النوع وتبقيته بالتوليد) الذي هو من ارباب القوة المولدة لان العناية
الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنه على كل شيء فما لم يصلح ان
يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه تنبعث فيه قوة الى استجلاب مثل





بعقبه ليحفظ به نوعه فالمولدة يورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية
يورد بدل ما يتحلل من الشخص (وقد سلط عليها) اي على هذه الاعمال
(احد قوى روح الانسان) من قواه الخمسة (وقوم يسمونها القوة النباتية
هذا هو المشهور (ولا حاجة بنا الى شرحها) وتبيين مهياتها وتفصيل
احوالها لان المقصود تفاصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها و
احوالها **فص** العمل الحيواني جذب النافع) اي تحريك يقرب به من الشيء
المتخيل النافع (ويقتضيه الشهوة) بان تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة
المحركة التي في الاعصاب والعضلات على التحريك (ودفع المضار) اي تحريك
يدفع به الشيء المتخيل الضار (ويستدعيه) اي هذا الدفع (الخوف) لان
صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت في النفس احدثت خوفا فيها ثم
ينبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله (ويتولاه الغضب)
اي هو ينبعث القوة المحركة على تحريك به يدفع الضار (وهذه من قوى روح
الانسان) اي هذه الاعمال ناشئة من قوة هي روح الانسان) اي هذه
الاعمال ناشئة من قوى الخمسة للروح الانساني **فص** العمل الانساني) وهو الصادر
عن نفسه الناطقة بحسب قوة العملية من جهة استنباط ما يجب ان يفعل
من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية هي قولنا كل حسن ينبغي ان يؤتى
به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به بان نقول الصدق حسن و
كل حسن ينبغي ان يؤتى به فالصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ثم ان
العقل العملي هو القوة التي بها يصير النفس مبدأ للافعال اذا اراد ان يوقع

صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج الرأى الجزئى من الرأى الكلى
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤثر فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى
به وهذا رأى جزئى والعقل العملى يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى
فالنفس يصدر عنها الافعال لاراء جزئية منبعثة من اراء كلية مستنبطة
من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او غيرها ولا يمكن ان يصدر
عنها شئ الا اذا كان مستحسنا فى نظرها ولو بالاعتبار فذلك الصادر (اختيار
الجميل) وهو الفعل الذى اثبت الشرع او العقل حسنه (و) اختيار (النافع)
سواء استحسنه الشرع والعقل او لا كفعل شخص من يمنعه عن الوصول الى
مطلوبه (فى المقصد المعبور اليه) متعلق بقوله النافع يعنى الذى هو بالنفع
ليس بمقصد بل هو مسافة اتفق العبور اليه (بالحيوة العاجلة) الفانية
وسبب ذلك الاختيار اعتقاد فى النفس ورأى كما ذكرنا بخلاف الحيوانات
الاخر فانها قد ولد افعال الالهام ان يفعل مثل ان الاسد المعلم لا يأكل صاحبه
ولا يأكل ولده لا بسبب اعتقاد فى النفس بل من جهة اخرى هى ان كل
حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاؤه فان الشخص الذى يمونه ويطعمه
قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع فيكون الدافع
من فرسه حالة اخرى لا اعتقاد او بما وقع هذه الحالة فى الجبلة من
الالهام الالهى كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد التجربة (و) رأى وقد
يكون العمل الانسانى (سد) طرق (فاقة السفه) الذى هو الظلم بحيث لا يأتى شر
من جهته بناء (على العدل) متوجها اليه يعنى انه قد يكون العمل الانسانى





منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه واذا منها على العدل الذى هو
لزوم المستحسن قولا وفعلا وعقدا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول
اما باعتبار قوته النظرية او العملية اما الذى باعتبار القوة النظرية
فابقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذى
الذى باعتبار العملية فان لا يحفظها فى الاخلاق عن طرفى الافراط
والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثانى وهو ايصال
الضرر الى الغير اما فى اجله او عاجله فاذا عرفت الظلم باقسامه عرفت
بالمقايسة اليه العدل (ويهدى اليه) اى الى كل واحد من الاختيار والسد
(عقل) اى حالة ادراكية او رأى واستنباط قياس يقينى (التجارب و
يؤيده العشرة) اى المخالطة مع بنى نوعه (ويقلد) اى ذلك العقل او
صاحبه (التاديب) اى المتأدب الذى يقبله قد تستنبط الرأى الجزئى
من الرأى الكلى فلا يميز الجميل من القبيح فلذا قلد من له هذا التميز بتجاربه
به الجميل وهذا التقليد انما يكون بمن يحكم عقله الاصيل بصحة رأى
من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط ولذلك قال (بعد صحة من العقل
الاصيل **فصل** الادراك يناسب الانتقاش) اى الادراك يشبه
ان يكون هيئة وصورة فى العقل مناسبة لهيئة وصورة حاصلة
من انتقاش شئ بشئ فى الخارج لا انتقاشا كما هو الظاهر من كلامه بعد
هذا يدل على خلافه والانتقاش ايضا انفعال والانفعال لا يتصف بالمطابقة و
عدمها والادراك يتصف بها فلا يكون انفعالا والشيخ فى منطق الشفا

بعد ما بيّن انّ العلم لذاته غير معقول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان كيفيته ما يكون هيئة فى النفس و صورة مجردة فى المواد هى مطابقة لامور من الخارج (وكما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة ضامّة) اى جامعة قوية (رحل عنه) اى افترق الشمع عن الخاتم حال كون ذلك الشمع ملتبسا (بمعرفة و مشاكلة صورة) يعنى انّ الشمع يا خذ عن الخاتم حال المعانقة صورة ونقشا مشابها لصورة الخاتم و نقشه والاولى ان يقال معنى قوله رحل عنه بعد كون الشمع اجنبيا بالنسبة الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومشاكلة صورة حاصلة من تلك المعانقة (كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة) وهو المدرك اذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم ايضا (فاذا اخلس عنه) اى سلب المدرك عن المدرك (صورة عقد معه المعرفة كالحس ياخذ من المحسوس صورة يستوصفها الذكر) اى يطلب القوة الذاكرة ان يجعل تلك الصورة وصفا لها قائما بها (فيمتثل فى الذكر) وهو الحافظة (وان غابت عن المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس انما يحس ذاته من وجه قال الشيخ فى الشفا الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصوره الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس لان المتصور بالصورة التى هى المحسوسة البعيدة فهى تحس ذاتها انتهى فصل

[illegible]

ادراك الحيوان اما فى الظاهر) اى فى القوة الظاهرة (واما فى الباطن





والادراك الظاهر) هو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس (بالحواس الخمس التى هى المشاعر) ويتم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به (و الادراك الباطن من الحيوان) وهو الادراك المعانى الجزئية والتخيل الذى هو ادراك الشئ مكتنفا باللواحق المادية بشرط عدم حضور المادة (للوهم و خوله) اى مع خدمة فان قيل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوى الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان المدرك منها اثنان احدهما وهو الوهم للمعانى وثانيهما وهو الحس المشترك للصور كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون للحس المشترك لا للوهم قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس المشترك لان شان الحس المشترك انما هو الاحساس الذى هو الاحساس الظاهرى لا غير كما نص عليه الشيخ عقيب هذا الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التى فيها الحس المشترك انما يثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة او قريبة العهد فاذا غاب الضوء انمحت الصورة عنها والصورة اذا كانت فى الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة فى الموجود احسّها كما يعرض للمرورين بل نقول كما صرح به الشيخ ايضا ان التخيل ناش من القوة الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المتحيرة فى الخيال متى شاءت الواهمة ادراكها سيقت الى التجويف الاخر بان يصير الدودة مفتوحة ويتصل الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوة

الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبعت الصور التي في
الخيال في روح القوة الواهمة الا ان ذلك لا يثبت فيها دائما بل ما دام
الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان معا بالبين فاذا اعرضت القوة
المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة المتخيلة
يعرضها على النفس وعند تعقبا بادى الصور المحسوسة وايضا لا نسلم
ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فان الادراك الباطني وهو التخيل
ادراك المعاني كله مستند اليه اما المعاني فلانه ليس لما سواه من القوى
الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها ولا ثم يدركها الوهم وان كان
لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار اخر واما التخيل فلانه
وان كان لتلك القوى مدخل في ادراك الصور بالمعنى الذي ذكر لكن هذا
النوع المخصوص من ادراكه وهو التخيل مخصوص بالوهم يجعله القوة المتخيلة
اياه كما بينا واما حصر ادراك الوهم في المعاني على ما هو المشهور وما عينا
ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا للمعاني لا ان ادراكه
مطلقا لا يكون الا كذلك **فصل** كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر
عن المحسوس مثل كيفيته) يعني انه يتأثر عن المحسوس الذي هو الامر الخارجي
بهيئة وصورة هي مثل هيئته وكيفيته وذلك اما بان يتشبح بشبح هو بهيئة
وصورة لهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر في حس البصر واما
بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة في الحس مثل كيفيته وحالته
الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة اذا لاقت البدن اذ عند

ملاقاتها



ملاقاتها اياه يفيض عليه فرد اخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها و
لما هو الامر في القوة اللامسة ما ذكرنا ويشبه ان يكون الحال في الحواس الثلث
الباقية ايضا كذلك على ما يدل عليه متن الكتاب لكن يحتمل ان يكون
الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام والهواء اذا وصل اليها ادركت كيفيته بمجرد
الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية (فان كان المحسوس) وهو الامر الخارجي
(قويا) باعتبار كيفيته (خلف فيه صورته) اي جعل صورته خليفة عنه
باقية في الحس وان زال بنفسه عن المحاذاة او غابت (كالبصر اذا حدق الشمس يتمثل
فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا) فان
من بالغ في النظر الى الشمس يجد من نفسه بعد الاغماض عنها كانه ينظر اليها
وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من
نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم يره ذلك خالصا
بل مختلطا بالخضرة (وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها) اي جعلها
بحيث لا يرى شيئا مما يحاذيها من الالوان مثلا لانغماسها في الانفعال
عن تلك القوى (وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي بشرمها) اي صاحب
طنين) وهو صوت في الاذن (يبقى مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم) فانهما
اذا وردا على الشامة والذائقة وكانا قويين يبقى صورتهما فيهما مدة
(وهذا في اللمس اظهر) اذ لا يشترط لبقاء الكيفية الملموسة في القوة اللامسة
ان تكون قوية **فصل** البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر) وظله (ما دام
المبصر يحاذيه) اي يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة (فاذا زال) عن المحاذاة

ولم

ولسم يكن قويا انسلخ) ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي
ولذا لم يتحاش عن ايراد المبصر في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتسمة
في ملتقى عصبتين اثنتين من الدماغ مجوفتين يتفادبان حتى يتلاقيان و
يتقاطعان تقاطعا صليبيا يصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين
فذلك التجويف الذي هو في ملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور
يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان
والاضواء يتأدى تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك (السمع
قوة يتموج فيها الهواء المنقلب عن منصاكين على شكله) يعني ان الهواء
الحامل للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنقلب عن منصاكين قارع
ومقروع مقاوم له او قالع كذلك فان القرع والقلع كل منهما يموج
في الهواء الى ان ينقلب عن المسافة التي سلكها القارع او القالع في جنبيها
ويلزم ان لا نفتا الهواء المساعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك
(فيسمع) ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء وتعريفها يشعر بان المراد
والسمع بالجوية لا يخلو عن رعاية مجانسة (اللمس قوة) مرتبة (في عضو هو كل
هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذي هو الالة لمستقية
التي يحس بها واسطة والواسطة يجب ان تكون عادمة في ذاتها الكيفية ما
يؤدى بها ليقع الانفعال عنه فيقع الاحساس بهذا الانفعال لا يكون الا عن
جديد لانه لا يكون الا عند زوال شيء وحصول شيء فيجب ان يكون الة
اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما انه لا





لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لها حظ منها ولكن لم يبق
تلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها حتى صارت قريبة
من الاعتدال ولما لم يمكن ان يكون الة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة
من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج ليحس ما
يخرج عن القدر الذي لها فلذلك قال في عضو معتدل (يحس بما يحدث فيه)
من الكيفية لا بما قام بالامر الخارجي من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة
(من استحالة) البدن بها وانفعاله اليها (بسبب تلاق موثر) فيها كالنار
ان كانت الكيفية الخارجية فيها حرارة نارية والمشهور ان ادراك اللمس
مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال
ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان متكون بالتركيب وكذلك الصحة
والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنهما ما ينسب الى التركيب والهيئة
وكما ان من فساد المزاج منه ما هو معتدل كذلك التركيب منه ما هو مهلك
وكما ان اللمس حس يتقى به ما يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال
وعرف اللمس بانها قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك
ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب
وانما رتبت قوة اللمس في جميع البدن دون ان يختص بعضو مخصوص كما هو حال
ساير القوى لان ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان
يجعل جميع جلده حساسا يتحفظ عنها ولا يتأدى اليه الفساد سريعا
وان كان في جلد باطن الكف قوى خصوصا في جلد الاصابع وفي جلد انملة

بالامتزاج الذي للعناصر كما هو ايضا متكون

المزاج كما هو حس يتقى به ما يفسد التركيب

السبّابة (وكذلك حال الشمّ والذوق) يعني ان الشمّ قوة مودعة في الزائدتين
النابتين من مقدّم الدماغ يحسّ بما يحدث فيهما من الرائحة بسبب تلاقي مؤثر هو
هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان يحسّ بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاقي مؤثر هو ذو
الطعم ويتأدّى الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة امّا بان تتكيف
هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها
واما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم

فصل

(ان وراء المشاعر الظاهرة مشاعر) للنفس الناطقة (وحبائل لاصطياد ما يقتنصه
الحس من الصور) اي لاصطياد ما يحصل في الحس اما بالذات كالصور او بالتبع
كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك امّا بادراك الصور
او بادراك المعاني او بحفظهما او بالتصرف فيهما ولا شك انا نجد من انفسنا
هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة
الانسانية لاستحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من
هذه الافعال قوة جسمانية هي مبدأ له اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فيكون القوى الباطنة خمسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له قوة واحدة
او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة وجهات بحسبها يصدر عنها
تلك الافعال فلا يكون خمسا ولا يمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم
ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر





بل اعمّ من ان تكون متغايرة بالذات وبالاعتبار لكن تعيين محالها يدل على انها
متغايرة بالذات (ومن ذلك قوة تسمى مصورة) وتسمى حسا الا ومتخيلة ايضا
قد رتب في مقدم الدماغ في تجويفه الاخير قالوا ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها
البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر
على شكل الدودة ومقدم البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال
والقوة المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم
البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس
فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى
بتلك المحل انه اذا وقع آفة بواحد منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها (والقوة
المصورة هي (التي تستثبت صور المحسوسات) اي تحفظها (بعد زوالها عن مسامتة الحواس)
كما في القوة الباصرة (او ملاقاتها) كما في سائر الحواس (فتزول عن الحس وتبقى فيها)
والمشاهدة الباطنة تدل على وجودها فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا ان
بعد زوال الصور المحسوسات عن حواسنا الحسية يمكن لنا ان نطالع تلك الصورة فلولا بقاؤها
مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها لها وانما لم يتعرض
هنا للحس المشترك مع ان المناسب تقديمه على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك
بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكانه ذكر في القوى الظاهرة وبعده القوة المصورة
فابتدأ بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من حيث ان الوارد منها
على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه كما سيجيء فلذا ذكرها مرتبطا بالقوى
الظاهرة وعقبها بالوهم لان لها استيلاء وسلطنة على باقي القوى كما سبق ومن

القوى الباطنة (قوة تسمى وهما وهى التى يدرك من المحسوس ما لا يحس) من المعانى
الجزئية سواء لم يمكن ان تكون محسوسة او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم
اما التى لا يمكن ان تكون محسوسة فمثل العداوة والرداءة المنافرة التى يدركها
الشاة فى صورة الذئب والموافقة التى يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذى
تفر بها عن الذئب والمعنى الذى يؤنسها بصاحبها وهذه امور يدركها الحس لان
مدركاتها لا تكون الا صورة موجودة فى الخارج وهى ليس كذلك فاذن لا بد من
قوة اخرى هى الوهم والى ما ذكرنا اشار بقوله (مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبح
صورة الذئب فى حاسة الشاة فتحت عداوته ورداءته فيه اذ كانت الحاسة
لا تدرك ذلك) واما التى امكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما
اذا رأينا السكر فنحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس فى
هذا الوقت بل بقوة اخرى هى المسماة بالوهم (و) منها قوة (تسمى حافظة) لصيانتها
ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات الصور والصور فيها مستفيضة
ابا عنها اذا فقدت وذلك لان ذا ميل الوهم بقوة متخيلة فجعل يتعرض واحدا
واحدا من الصور الموجودة فى الخيال فاذا عرض له الصورة التى يدرك بها المعنى
الذى يطلب لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج فاستثبته القوة الحافظة فى نفسها
كما كانت (وهى خزانة ما يدركه الوهم) من المعانى وحافظة لها (كما ان المصورة
خزانة ما يدركه الحس) من الصورة وحافظة لها والحكمة فى وجود القوة الحافظة
انها لو لم تكن لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا ثانيا فلو لم نعرف انه
هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق والعدو فلم نعلم





كيفية السلوك معه من الاجتناب او الاجتذاب (ومنها قوة تسمى مفكرة وهى التى
تتسلط على الودائع فى خزانتى المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض) يعنى انها قد
تركب الصورة بالصورة كما فى قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم
المخصوص وقد تركب المعنى بالمعنى كما فى قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة
وقد يركب الصورة بالمعنى كما فى قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
(ويفصل بعضها عن البعض) اما تفصيل الصورة عن الصورة ففى مثل قولك
هذا اللون ليس هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففى نحو قولك العداوة
ليست هى الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى ففى مثل قولك مثلا هذا
الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما فى تخيل انسان ذى
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة فكما فى تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى
بالصورة كما فى توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما فى سلب صداقة
جزئية عنه وعلى هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب و
التفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد (وانما
سمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل) بان يكون معينة للعقل على
التركيب والتفصيل الذى فى العقليات الصرفة (فان استعملها الوهم سميت
متخيلة) بان يتصرف الوهم بواسطتها فى المتحركات ويتم بذلك التصرف ادراكه
لها **فصل** الحس الظاهر (لا يدرك صرف المعنى) وهو المجرد عن الغواشى اى الغير
واللواحق المادية (بل الحس (يدرك) المعانى (خلطا) اى مختلطا بتلك
اللواحق (ولا يستثبته) اى الحس لا يحفظ ذلك المعنى (بعد زوال المحسوس)

عن المحاذاة والملاقات بل انسلخ عنها اذا لم يكن قويا اما ان الحس لا يدرك المعاني
المجردة بل المخلوطة فنبه عليه بقوله (فان الحس لا يدرك زايدا من حيث انه
صرف انسان) اى من حيث هو انسان محض خالص عن الزوايد والعوارض والا
لم يدرك زايدا وليس كذلك (بل ادرك انسان له زيادة احوال من كم وكيف واين و
وضع وغير ذلك) من المعاني والاعتبارات وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن
طبيعة الانسان عارضة لها (ولو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة
الانسان لشارك فيها الناس كلهم) لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية
والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر
هذا البيان انما يجري في حس البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس و
يمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة
بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة
فادراكها لا يكون الا للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ
المعنى فنبه عليه بقوله (والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارق
المحسوس) لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة
على نسبة مخصوصة في ان يكون الصورة موجودة لها (فلا يدرك الصورة الا
في المادة والا مع علائق) المادة التي هي الاحوال المذكورة **فصل** الوهم
والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يثبته) اى يحفظه بالقوة
الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة
فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط





ما يدركه من الصورة وقد ثبت ان الحس لا يثبت الصورة قلنا الحس لو ان
اذا ادرك شيئا وغاب عنه وصار غافلا عنه حافظه فاذا رجع اليه ثانيا
حصل له نحو من الادراك الذي كان له مثل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات
بخلاف الحس الظاهر فيحفظه قوة حافظة بل الحس الباطن يحفظه ما ادركه (بعد زوال
المحسوس) اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعاني التي هي مادية
والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق
والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما
يعقل خير وشر وموافق ومخالف الا عارضا للمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم
قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لا يجردها
عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصورة
محسوسة بحيث لو فقد صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته
للشاة مكنوفة بلواحق المادة ومشاركة الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظا
وان زال المحسوس الذي هو ماخذ انتزاعه واما الحس الباطن فلانه يدرك
الصور ويبريها عن المادة تبرية اشد من تبرية الحس الظاهر لانه ياخذها
عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة
وان غابت او بطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود في الخيال فقد جردها عن
المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور المتخيلة على حسب
الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما فان الانسان المتخيل كواحد
من الناس والى ما ذكر اشار بقوله (فان الوهم والتخيل ايضا) يعني القوة التي



فان قلنا ... اذا ادرك ... شيئا ثم غاب عنه لا يمكنه ... ادراكه ... الخيال ... فلما ... لا يكون للحس الظاهر ...

بها التخيل الذي هو الادراك الباطني وقد اشرنا الى نفيهما (لا يجرد منه في الباطن صورة
انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج) هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود
انهما لا يجردان كان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما
(فصورته مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع) وان كان غير ذلك
كالاعراض فصورته محفوفة بغواش اخر غير ما ذكر كما سبق اليه اشارة (فاذا حاول
ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك)
لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما
عن المادة وعلائقها وهي لا تتجرد عنده عنهما (بل انما يمكنه استثبات الصورة
الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس) ظاهر هذا الكلام
ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التي يدرك من المحسوس
ما لا يحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص والة معينة هو مؤخر
التجويف الاوسط بها يدرك المعاني فقط وما سبق مبنا عليه وعموم تعلق
الوهم بجميع المحال والالات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة صورا
كانت ومعاني **قال** الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ
كالالة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعني ان مبدء جميع الافعال
الظاهرة والباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
كما ان مبدء جميع الافعال مطلقا هو الروح الانساني **فصل** الروح الانساني
هي التي يتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفرضا عنه اللواحق الغريبة
مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة) وذلك لانا لا نشك في انا نتصور المعقولات





الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما فتلك المعقولات
حال كونها في العقل لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او وهمية او
انقسام او نحو ذلك مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها في جسم او جسماني
فتعين ان يكون في مجرد هو الروح الانساني فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا
عن اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التي يصلح لان يقال على كثيرين
معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل والقوى الجسمانية والقوة الجسمانية
لا تدركها اتفاقا فاذا لم يصلح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها
للعقل (وذلك) الادراك (بقوة لها تسمى العقل النظري) وهو حالة للعقل
بها يستفيد العلوم من المبادي العالية (وهذه الروح كمرآة وهذا العقل
النظري كصقالتها وهذه المعقولات يرتسم فيها من الفيض الالهي كما يرتسم الاشباح
في المرايا الصقيلة) وذلك بشرطين احدهما ان يكون باقية على صقالتها واليه
بقوله (اذا لم يفسد صقالتها الطبع) وثانيهما ان لا يكون هناك حجاب ولا مانع يمنع
الارتسام واشار اليه بقوله (ولم يعرض بجنبة) اي في جهة من محاذيات (صقالتها
عن التوجه (الى الجانب الاعلى) مانع هو (شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس و
التخيل) فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل (فاذا اعرضت عن هذه و
توجهت تلقاء عالم الامر لحظت عالم الملكوت الاعلى) وهو عالم المجردات ذاتا و
فعلا (واتصلت باللذة العليا) هي تصورات حقايقها والتصديقات اليقينية
القطعية باحوالها اذ المانع عن وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها في تلك
العلائق الردية والعوائق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بها الان بهم

النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم وربطها بالبدن بعارض هو استكمالها به فاذا ارتفع المانع يفيض عليها ما يناسب ويليق باستعدادها الخاص من الكمالات اذ لا بخل ولا حجاب هناك **فص** لما بين احوال النفوس الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض منها فقال (الروح القدسية لا يشغلها) في اكثر الاوقات (جهة تحته) وهي التعلق بالسفليات وملابسات الحواس (عن جهة فوقه) وهي الارتباط بالعلويات والمعقولات المفرقة وذلك لشدة صفائها بحسب خصوصيات الاوقات والاحوال ويحتمل ان يراد انه لا يشغلها مطلقا في وقت من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال انه بحيث يحاذيها ويقابلها الجهتان ولا يحجب واحد منهما عن الاخرى وذلك لفرط قوتها في الصفاء والصقالة كما انا نسمع ونرى في حالة واحدة ولا يكون السمع مانعا لنا عن الرؤية ولا الرؤية مانعا عنه بالكلية (وانه لا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن) فان من شأن اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور الخارجية باستعمال الحواس الظاهرة فانها تغفل عن استعمال الحواس الباطنة فانها اذا كانت تامة الاصغاء الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قوتها الباطنة بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا يمنع اعمال بعض قوتها عن اعمال الاخرى (وانه قد يتعدى تاثيرها) اي قد يتجاوز تاثير النفوس القوية بخصوصيتها (عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه) ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجساد وتؤثر في بدنها كذلك يؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشير اليه سابقا (ويقبل المعقولات من الروح الملكية) فانها تستفيض العلوم كلها من الفياض بلا واسطة





فكر ونظر سواء تمثل لها الملك او لم يتمثل (وبلا تعليم من الناس) فانه لما كملت صقالتها ينعكس عليها ما في المبادي العالية من العلوم والادراكات بلا تعلم من واحد من الناس **فص** الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر) لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحد وان تلك القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفة ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الاخر فاذا اشتغلت بالباطن غابت عن الامور الخارجية المحسوسة فلا يستثبت حقها من الاستثبات وكذلك اشتغالها بالظاهر كما اشار اليه بقوله (واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت) من بين الحس الظاهر (الى مشعر) هو جنس اخر منه وكونها تاما (غابت عن الاخر) المركون عنه وضعف اعمالها اياه (واذا انجذبت من الحس) الباطن (الى قوة) منه (غابت) عن قوة (اخرى فلذلك) اي فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة على مراعاة الجهتين واستعمال القوتين (البصر) اي ادراك القوة الباصرة (يختل) اي يغض (بالسمع) باعمالها القوة السامعة (والخوف يشغل عن الشهوة) يعني ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما يقتضيه وكذلك الشهوة (يشغل عن الغضب والفكر) الذي هو الترتيب المخصوص لاستعمال ما ليس بمعلوم (يصد عن الذكر) الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر اللساني (وكذلك الكرب يصرف) النفس (عن الفكر و) الروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن) ليس هذا ما تقدم بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى

**فصل** في الحس المشترك) وهو التجويف الاول من البطن الاول من البطون الثلثة
واشتراكه (بين الباطن والظاهر) اما الاول فهو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه
من الخارج الذي هو الظاهر وينتهي اليه الاحساس كما انه هو مورد للصور الواردة
عليه من الداخل الذي هو الباطن واما الثاني فلانه منبت لبعض اعصاب الحواس الظاهرة
كما انه محل للحس المشترك الذي هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين
الباطن والظاهر وهو ظاهر (وهي مجمع تادية الحواس) اي مجمع الصور المتادية
من طرق الحواس فان الروح المصبوب في الدماغ كرأس عين ينشعب منه خمسة انهار وهي اعصاب
الحواس الخمسة والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثال المحسوس
انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب في الدماغ و
النخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال
فيدركها (وعندها بالحقيقة الاحساس) لان النائم وكذا جماعة من المرضى
وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم او بغلبة المرض او بغيره ذلك صورا
لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون في مجلسهم ولما كان ادراكها كادراك
ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس
المشترك ويرد عليه انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك
الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فاذا لم يتعطل او لم يعرض لها عارض ادرك
المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان
المؤيدين بالقوة القدسية عند اليقظة وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض
يحسون ما لا يحسه الحاضرون عندهم فلا يكون تعطيل الحواس وعدم الآفة شرطا





لادراك الحس المشترك (وعندها يرتسم صورة المتحرك بالعجلة) كالشعلة الجوالة
وقطرة المطر (فيبقى الصور محفوظة فيها وان زالت) عن المحاذاة (حتى يحس كخط مستقيم
او كخط مستدير من غير ان يكون كذلك) هذا هو الخاصة الثالثة للحس المشترك وتقريرها
ان الموجود في الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة فيراها كخط مستقيم او مستدير و
رؤية النقطة كالخط لاشك انها لاتصال ارتسامها في حس بان يكون صورها
مرتسمة في ذلك الحس حالة وقوعها في حد من حدود المسافة ثم يزول عن
ذلك الحد ووقع في حد آخر قبل ان ينمحي صورتها عن ذلك الحس فادراكها
كائنة في الحد الذي كان فيه وكائنة في الحد الذي صار اليه فاتصلت صورتها كانت
في هذا الحد بصورتها كائنة في حد آخر فيراها امتدادا مستقيما او مستديرا واتصال
تلك الارتسامات ليس في حس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها في
حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال
للارتسام في البصر فتعين ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك وفيه نظر لانا لا
نسلم ان ارتسام النقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى
اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة زائلة عن المقابلة ولا يزول
ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس المشترك بعينه ولا بد لابطال هذا
من دليل والحس المشترك قوة اذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة (الا
ان ذلك لا يطول ثباته فيها) فما دام مبدء ذلك الانطباع متحققا وهو كون
النقطة متحركة مثلا كانت تلك الصورة ثابتة فيها فاذا انتفى ذلك المبدء
انتفى ثبوته فيها كما هو حال سائر المشاهدات وانتقل من المشاهدة الى الخيال

والخاصة الرابعة للقوة التي هي الحس المشترك (ان هذه القوة ايضا مكان و
محل) لنقوش الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة (عند النوم فان المدرك
المشاهد (بالحقيقة هو ما يتصور) ويحصل صورته (فيها) كما بيّنا آنفا (سواء
ورد عليها من خارج) من قبل الحواس الظاهرة (او صعد اليها من داخل) من طريق
الحس الباطن (فما تصور فيها حصل مشاهدا) ولا مدخل لاختلاف النسبتين
والداخل فان امتنعها الحس الظاهر) تفصيل وبيان لورود الصور عليها من
الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها وشغلها بورود ما يورده
عليها (تعطلت عن الباطن) لما سبق من ان القوة النفسانية اذا ركنت الى امر نبت
عن الآخر (واذا عطلها الظاهر) بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس
القوة المتخيلة فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التي يضعف وتشغل
النفس عن الفكر (تمكن منها) اي من ايراد الصور على هذه القوة (الباطن) وهو
القوة المتخيلة بمعونة الخيال او الخيال نفسه لانه لا شك ان الصور الباطنة مخزونة
محفوظة في الخيال ثم ايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من
القوة المتخيلة بتوسيط الخيال لان محل تصرف القوة المتخيلة بالتحليل و
التركيب لا يكون الا الصور المخزونة في الخيال الذي لا يبعد) اي لا يمكن عن فعله
الخاص حين ارتفاع الموانع واذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل والفكر
او شيء من التشكلات السماوية او غيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع عن
فعلها فيقوى و يقبل على المصورة ويستعملها او المصورة نفسها يتوجه اليها
(فتستثبت) اي الباطن (فيها) اي في القوة التي هي الحس المشترك (مثل ما يحصل في





الباطن) وهو الصور التي كانت مخزونة في القوة المصورة (حتى يصير مشاهدا)
فيرى كانه موجود خارجا (كما في النوم) وبعض الامراض (ولربما جذب الباطن جاذب
عطف على جملة تمكن منها الباطن جزؤها (جدا) اي قوي وبالغ في شغله (فعكس
حركة الباطن لشدادا) وانجذب نحوه انجذابا قويا (استولى) تلك الحركة التي هي
كانت عن الانجذاب (سلطانه) اي سلطان الاشتداد وقوته (فحينئذ لا يخلو
من وجهين اما ان يعدل العقل حركته) اي يزيل شدة الحركة وقوتها (ويطفئ
غليانه) اي يكسر سورته واما ان يعجز عنه اي عن التعديل (فيغرب العقل و
عن جواره) وتخليته بطبعه (فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي
تمثل في الخيال قوة مباشرتها) اي حالة بها يحصل الصور مرتسمة في هذه المرآة
التي هي الحس المشترك (فتتصور فيها الصور المتخيلة فتصير مشاهدة) محسوسة كما يعرض
هذه الحالة (لمن يغلب في باطنه استشعار امر ويمكن خوف فيسمع اصواتا و يبصر
اشخاصا) وهذه تكون في اليقظة (وهذا التسلط ربما قوي على الباطن و
قصر عنه يد الظاهر) يعني ان القوة المتخيلة قد تكون في بعض الناس شديدة
جدا غالبة بحيث لا يستولي عليها الحواس الظاهرة وتكون لنفوسهم ايضا
قوة فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره في النوم (فلاح فيه) اي في
الباطن وهو الحس المشترك شيء من ادراكات الملكوت الاعلى) كاحوال الامور الآتية
(فاخبر بالغيب) وهؤلاء الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان يغيبوا
آخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون
الشيء بحاله وقد يتخيل لهم مثاله كما يتخيل للنائم مثال ما يراه

قد يتمثل لهم شبح ويتخيلون ان ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة
يحفظ ويتلى فهذه الحالات لا يجدها حليهم في اليقظة (كما يلوح في النوم عند هدأة
الحواس وسكون المشاعر) بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة
لان يفيض عليها ما ارتسم فيها (فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا
بحيالها) بان يثبت النفس صورة ما راته حق الاستثبات وتمكنت في الحافظة
تمكنا جيدا على وجهها وصورتها (فلم يحتج الى عبارة) وانتقال من الفرع الى
الاصل اذ لم يتحقق الفرع حينئذ واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت الاعلى
كليات والفايض على النفس منها ايضا كلي كما تقرر عندهم وما يفيض عن النفس
من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئي وهو قد يكون مشاهدا في حالة
النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرؤيا التي لا يحتاج الى التعبير هي
ما كان الكلي الفايض فيها على النفس من الملكوت منحصرا في الخارج الجزئي
الحاصل في الحس المشترك فالفايض على النفس كالشخص الانساني الفاضل المليح
الاحمر المتوطن في بلد كذا المتكلم يوم كذا وهكذا حتى ينحصر في شخص وهو زيد
مثلا وهو الفايض على الحس المشترك لكن الفايض على النفس لا يكون مفصلا
قال الشيخ في تعليقاته ان النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا
يكون مجردة غير مصحوبة لقوة خيالية او وهمية او غيرها ويفيض عليها
عن العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منتظم دفعة واحدة
ثم يفيض عن النفس الى القوة الخيالية مفصلا منتظما بعبارة مسموعة ويحمل في
فهذا القسم من الرؤيا ان يكون الفايض على القوة الباطنة وهو الصورة الجزئية





فان قيل كيف يمكن ان يكون الفايض على النفس

ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط فيضان صورته الكلية
على النفس من المبادي العالية امر اله مناسبة مخصوصة بما فيها من الصفة
والمثلية وغيرها من النسب فيحتاج الى عبارة كما في محاكاة القوة المتخيلة
لما فاض على النفس قلنا ان المراد انه اذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت
وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها وما لاح عليها منها على وجهها وظاهر
انها على ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة لكن بقي ههنا شيء وهو ان صور الملكة
قد يحصل في النفس مجردة ثم يتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما
سيصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون الملك والوحي متادي الى قواه المدركة من
وجهين ولا شك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطها الحافظة
مع انها تحتاج الى تعبير (وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن الكرائي
نفسه الى امور يجانسه) لان النفس لم تستثبته على ما ينبغي والقوة المتخيلة يواري كل مفرد

وكل مركب من المرئي بخيال
معزدا ومركب

من المرئي بخيال مفردا ومركب فلا بل الحاكي عما يرى هناك محاكاة مخصوصة
بل ينتقل منها الى مثلها او ضدها او شيء اخر بينها ادنى مناسبة لاسباب
لا يشعر بها ما هي وكيف هي وكان استثبات النفس في ذاتها لما تراها اضعف من استثبات
المصورة والمذكرة لما يورده التخيل فلم يثبت في الذاكرة ما راه النفس ويثبت فيها ما
حوكي به (فيحتاج الى التعبير) الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان
تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المتخيلة من الاصل الى الفرع
لمناسبة كذلك يمكن لها ان ينتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك هو
من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا نام بقي الشغل به بحاله فاخذت القوة المتخيلة

يحاكيه بعكس ما حاكت (والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع)
الظاهر ان الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشائه فتفسير التعبير
به لا يخلو عن المساهلة وقد عبر الشيخ العربي قدس سره العزيز التعبير بالجواز من
صورة ما راه الى امر اخر قال الشيخ في الشفاء ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في
العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة في علم الباري تعالى والملائكة
العقلية من جهة وموجودة في انفس الملائكة السماوية من جهة وستتضح لك
الجهتان في موضع اخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها
للاجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل اما لانغماسها في
الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى
فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة بما ثمة فيكون اولى ما يتصل بها ما يتصل
بذلك الانسان او باهله او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام الذي يذكر
يختص بالانسان الذي حلم بها وبمن يليه ومن كانت همته المعقولات لاحت له
ومن كانت همته مصالح الناس راها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها مما دفع
او يجب ان يشتغل بها فان القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يفيض
على النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة
قد سكنت عن محاكاة امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب اليها منها طبيعية
ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون بما تحتوي الاخلاط للروح التي
يبسطها القوة المصورة والمتخيلة فانها اول شيء انما يحكيها وتشتغل بها
وتحكي ايضا الالام يكون في البدن واعراضا فيه مثل ما يكون عند ما يتحرك





القوة الدافعة الى المني الى الدفع فان المتخيلة ح تحاكي صورا من شان النفس ان
يميل الى مجامعتها ومن كان به جوع حكى له ماكولات ومن كان به حاجة الى دفع
الفضل حكى له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان يسخن او يبرد بسبب حر او برد حكى له
ان ذلك العضو منه يوضع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون في هيئة
النفس وقت اليقظة شيء يتصرف النفس الى تامله وتدبره واذا نام اخذت المتخيلة
تحكي ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون
في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد تكون ايضا من تاثيرات الاجرام
السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورا في المتخيل
بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شيء عن عالم الغيب واما الذي يحتاج ان يعبر و
يتأول فهو ما لم ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج و
ان له دلالة ما فلذلك لا يصح في الاكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير و
السكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا انما
يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت
ساكنة وحركات الاشباح تكون قد هدأت القوة المتخيلة في حال النوم
في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة
بل متمكنة منهما فالحري ان تحسن خدمتها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا
محالة فيما يرد عليها من ذلك ان يرتسم صورته في هذه القوى ارتساما
صالحا اما هي نفسها او محاكاتها ويجب ان يعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم
امزجة فان اليابس المزاج ان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج

وان كان يقبل سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ والحار المزاج مشوش الحركات و
البارد المزاج بليد واصحهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة
ان يجعل الخيال يؤدي الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل يكون حاله حال خيال
من فسد مزاجه **فصل** ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل
لانه لا يمكن ان يكون الشيء معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس
من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى (ولا من شأن المعقول من
حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل ان يكون الشيء محسوسا الا اذا اقترن باللواحق
المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق (ولن يتم لاحساس
الا بالة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة) لانه
قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صورة المحسوس
في الحس المشترك والاحساس الباطني انما يحصل عند حصول صورها في القوى الباطنة
ولا شك انها الة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعاني
المجردة اصلا بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية
او نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بذواتها عند الادراك
فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها العيني عنده ولا شك ان النفس يستحيل
ان تكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج والا يلزم ان يكون حارا وباردا
عند حصول الحرارة والبرودة وهو باطل فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا ولا
محالة يكون مكتنفة باللواحق المادية وهكذا الحال في الكيفيات المحسوسة و
اما المبصرات فهي وان كانت حاصلة بصورتها عنده الا ان هذه الصورة منقسمة





الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينها كما اذا ابصر انسانا زيدا
فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع كالعينين
فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم يحل البصري فيها وكذلك
البصرى فهما متباينان بالوضع فلا يرتسم تلك الصورة الا في منقسم كذلك
وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان النفس
مدركها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس اما ان تلك النسبة
هي الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان وغيرها
ولو سلم انها هي الحلول نقول ان الامر الخارجي اذا حل في امر خارجي وكان
منقسما الى اجزاء متباينة الوضع يلزم انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعا واما
استلزام انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع
اذا حلت في شيء انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول
الصورة في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية
يفارقها الخارجية في انها محتوية ومتمانعة وممتنعة الحلول في مادة هي
اصغر منها وسند فيه يحدث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان ما
ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع ان الظاهر ان المدعى شامل
لجميع انواع الاحساس (ولن يتم الادراك العقلي بالة جسمانية فان المتصور
فيها مخصوص والعام المشترك فيه لا ينحصر في منقسم) تقريره انا ندرك
الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا ينحصر في منقسم هو
الة جسمانية لان المتصور فيها مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل الادراك العقلي

بالآلة الجسمانية وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية الحالة في الآلات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها فمسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات او في المجردات كذلك وان اريد انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن التعين الناشي عن محلها فلا نسلم ذلك لجواز ان يكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسماني كما انكم قلتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها (بل الروح الانسانية التي سلفت المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز) لما سلف بيانه (ولا متمكن في وهم) لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك (ولا مدرك بالحس) لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وذا ليس كذلك (لانه من حيز عالم الامر) والظاهر ان قوله لانه من حيز الامر دليل لجميع ما ذكر من المدعيات الاربع **فصل** (الحس يتصرف فيما هو من عالم الخلق) العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها والاعراض القائمة بها ومدركات الحواس لا يخلو عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه الشيخ بقوله (والعقل يتصرف فيما هو من عالم الامر) اذ مدركات العقل اما كليات حقائق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس للواجب حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور





المحال فلا يصح قوله والعقل يتصرف فيما هو من عالم الامر قلنا المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلا وشريك الباري تعالى فان الخلا يتصور بانه للاجسام كالمحل وشريك الباري يتصور بان له صفات مثل صفات الباري واما ان يكون مركبا مثل ان يطير انسان فانا نتصور اولا جزئيه اللذين هما غير محال ثم نتصور بين ذينك الجزئين تاليف مخصوص على قياس التاليف الموجود في اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الذات وذلك التاليف من جهة ما يؤخذ فنتصور هذا التاليف الذي هو محال بل من حيث انه محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ان يعتبر له نسبة مخصوصة الى الموجود وتصرف العقل في ما هو من عالم الامر اعم من ان يكون مدركا منه او بالمقايسة اليه لا يقال العقل يحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر الى غير ذلك من المفهومات والحكم على الشيء من دون تصوره محال فيكون من مدركات العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى اما اعراض او سلوب واضافات وليس شيء منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط بها الافهام ويحوم حولها الاوهام (وما هو فوق الخلق والامر) وهو خصوصية ذات الحق بالذات (فهو محجب عن الحس والعقل) لما بيّنا (وليس حجابه غير انكشافه) الذي هو ظهوره اما بالذات وبالآيات والمظاهر التي لا تعد ولا تحصى **فان قيل** قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى سبعين حجابا من نور وظلمة وفي بعضها سبعمأة وفي بعضها سبعين الفا مع ان الظاهر ان هذه الاعداد المذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة

هو تاليف متصور بين التاليف من جهة ما هو تاليف من جهة ما

بذكر عدد لايراد به الحصر بل التكثير وكيف جعل الحجاب منحصرا في انكشافه قلنا
ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا في النور وهو
الظهور وتقييده بالنسب والاضافات ولانهاية لها ولمراتبها فمن تقيد بمرتبة
من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن
الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة الى
المحجوب حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف والظهور والتجلي لذاته تعالى من ذاته
تعالى (كالشمس) فان كثرة نورها وغلبة ضوئها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها
بجرمها فاذا احتجبت حجابا باقوى الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها
ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله (لو انتقبت يسيرا) اي انتقابا قليلا ضعيفا
(لاستعلنت) استعلانا كبيرا وظهرت ظهورا قويا **فصل** الذات الاحدية
(لا سبيل الى ادراكها) بخصوصها (بل تدرك بصفاتها) على وجه العموم (وغاية
السبيل اليه الاستبصار) والادراك (بان لا سبيل اليها) لانه يجوز ان يكون
مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لايحصل بخصوصها في قوة مدركة
ولا ينكشف لها فعلى هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك كما قيل
العجز عن درك الادراك ادراك (تعالى عما يصفه الجاهلون) ويقول الظالمون
علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول اعاذنا الله تعالى واياكم
ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا في زمرتهم **فصل** في الملائكة التي هي
المبادي المفارقة (ذوات حقيقية) غير مفتقرة الى شيء اصلا (ولها ذوات





بحسب القياس الى الناس (واما ذواتها الحقيقية فامرية) مطلقا بخلاف ذواتها
المضافة الى الناس فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجود من جنس
الموجودات المشاهدة ولا شك انها مادية (وانما يلاقيها) في اليقظة ملاقاة
روحانية مخصوصة (من القوى البشرية) التي هي النفوس الناطقة المجردة (الارواح
الانسانية القدسية) المنزهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد
نحو العلوم والادراكات فان استعداد اشخاص الناس بقبول الفيض من
المبدأ المفارق والاتصال بذلك المبدأ متفاوت شدة وضعفا فمنهم من
يشتد فيه ذلك الاستعداد غايته حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل
الفعال وان يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم بل يكون كانه قد حصل جميع
العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شاء حصلت عنده فيكون
كانه قد علم كل شيء من تلقاء نفسه وهذه القوة هي اعلى مراتب القوة الانسانية
تسمى قوة قدسية (فاذا تخاطبنا) بتمثل وكناية عن الافادة والاستفادة (انجذب
الحس الباطن والظاهر الى فوق) وتراءى العقل المختص به المتعلق بالبحث فيفيض
على المتخيلة ما يفيض على النفس الناطقة القدسية فتحاكيه المتخيلة بامثلة
محسوسة (فتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها) الروح الانسانية او بحسب
ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذي هو
الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملابسات الحواس و
تقدسه عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متخيلا حتى
يلزم استحالته بل تمثله هو ان يصير تلك الصورة المثالية آلة يتأدى

بها المعنى الذي في نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلام من رآني فقد رآني اي في اي صورة ومثال يتأدى بها المعنى الذي في نفسي الناطقة لانه رأى جسمي وبدني واذا تصور المجرد بصورة خيالية (يرى ملكا على غير صورته) اي على هيئة لا تمثلك عليها في حد ذاته (ويسمع كلامه بعدما هو وحي) يلقى في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحي بالموحى اليه او يكون لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الموحي به او لا مع الظهور فهذه طرق ثلثة موصلة الى المعارف الفيضية لا من طريق الكسب الاولى وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة غيبية فيضية من غير ان يظهر الموحي به عنده وهذا اضعف اقسام الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي المكاشفة وهو المعرفة الانجائية التي تكون مع ظهور الموحي ثم انحاء المكاشفة قسمان انحاء الصنع وانحاء النطق فمن الانحاء الصنعي ان يتمثل للموحى اليه صحف مكتوبة مطروقة من عالم الغيب اما في انسلاب بين النوم واليقظة او في يقظة صريحة يقرؤها ويستفيد منها المعارف وهذا النحو من الوحي قليل الغلط كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يتمثل منها صورة عجيبة على احوال غريبة واوضاع مخصوصة محاكية لما يتأدى اليها من المعارف والغلط في هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون التصريح منه قليلا والانحاء النطقي ثلثة هيئات في عيان اما الهيئات فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما





مفهوما ولا يشاهد احدا متكلما وان احوال نبينا عليه السلام في مبادي الوحي كان على هذا الوجه **واما** العيان فهو ان يشاهد المتكلم ويسمع كلامه اما في صورة الانسان كما يرى نبينا عليه السلام جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية واما في صورة غير انسان كما رآه في صورة الطير وفي غيرها من الصور والانحاء النطقي يكون الاكثر منه محكما صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج الى التاويل **الثالثة** وحي الاتحاد وهو ان يتصل الموحي الى الموحى اليه اتصالا اعتباريا وحاليا فيقوم به الموحى اليه فيتلبس بصورته ويتروح بروحه ويصير سلطانا عليه نازلا به بجنوده فيأخذ بيده ويسمع سمعه به ويبصر بصره به وينطق لسانه به والكلام وان كان يجري على لسانه ويظهر من صورته الا ان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة ومنه قوله عليه السلام لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته فكنت سمعه الذي يسمع وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ومنه قول علي عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية (و) تفسيره (الوحي) بانه (الوحي) اي اشراق (من مراد الملك) اي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي يتعلق قصده بحصولها (للروح الانساني بلا واسطة) يتناول اقسامها الثلثة (وذلك) الاشراق (هو الكلام الحقيقي) فان الكلام وان اطلق في العرف العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما تاملنا في حقيقته وجردناه عن الخصوصيات وجدناه شيئا به يحصل الصورة الحاصلة في باطن من يتصدى للاعلام والافاضة بباطن من يتصدى للاستعلام والاستفاضة

كما اشار اليه بقوله (فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب في باطن
المخاطب ليصير مثله) في ان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للاخر من النقوش
العلمية (فاذا عجز المخاطب) المفيد (عن مس باطن المخاطب) المستفيد (بباطنه
مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهرين)
اي رسولا من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤديه الى باطن المستفيد
(فتكلم بالصوت او كتب بالقلم واذا كان المخاطب) المفيد (روحا لا حجاب بينه
وبين الروح) المستفيد ولا يحل هناك (اطلع عليه) اي ظهر على الروح المستفيد
(اطلاع الشمس) مثل ظهور الشمس (على الماء الصافي) فكما ان الشمس اذا ظهرت
عليه حصل صورتها بكيفيتها فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح
(فانتقش منه) وتمثل حقيقته عنده (لكن المنتقش في الروح من شانه ان
يسري الى الحس الباطن اذا كان قويا) كما سيجيء بيانه لا على انه ينتقل في نفسه من
العقل الى المتخيل بل على ان حصوله للنفس مجردا يعد القوة المتخيلة لان يفيض
عليها مكفوفا باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا
يعد النفس الناطقة لان يفيض عليها كليا (فينطبع) ذلك المنتقش (في
القوة المذكورة) التي هي الحس المشترك (فيشاهد) مثل مشاهدتها الوارد عليها
من خارج (فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه) متعلق بالموحى اليه
اي الموحى اليه بباطنه يتصل بالملك الموحي ايضا الا عقليا (ويتلقى) الموحى
اليه (وحيه) الذي هو الامر الكلي بباطنه ثم يتمثل له الملك صورة محسوسة
حاصلة في القوة المتخيلة (وكلامه اصوات مسموعة) متخيلة (فيكون الملك





الوحي يتادى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين) كما قرر لكن الحاصل في العقل يكون
امرا وحدانيا بسيطا والحاصل في الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل وتخيل
ان يقال انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على
وجه يفيض بها ابتداء على القوة المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان يفيض على
النفس الناطقة اولا فعلى هذا يتادى الملك والوحي الى قوته المدركة من وجه
واحد (ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي ثم يرى الموحى اليه
ويشاهد) كما روي عن النبي صلى الله عليه انه كان اذا نزل الوحي عليه كرب لذلك
وتربد وجهه فلما اتلي عنه رفع راسه يعني ان هيبة الخطاب وابهة وحي ذي
الجلال اخذت مجامع قلبه وثقل القول الذي اوحي اليه ادهشه عن العلم
قال الله تعالى إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا فاذا كشف عنه هذه الحالة وجد
القول المنزل بينا ملقى في الروع واضا موضع المسموع والوحي اما ان يكون بحيث
يرد الموحى اليه من الطباع البشرية الى الصفات الملكية كما اشار اليه النبي عليه السلام
حيث قال احيانا ياتيني يعني الوحي مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني
وقد وعيت ما قال او يكون بحيث يرد الملك الى اوضاع البشر فيتكلم كما
اشار اليه ايضا عليه السلام حيث قال احيانا يتمثل لي الملك رجلا
فيكلمني فيعلم من هذا ان في بعض اوقات الوحي يعرض الدهشة للموحى اليه
لا في جميعها **فصل** لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا والمراد منهما
ليس معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نبه وبين ما هو المراد منهما فقال
(لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط والكتابة نقش مرقوم) لان القلم هو

الصادر الاول على ما اشار اليه الشارع صلوات الله عليه والصادر الاول
عند الحكماء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم الة جمادية
ولا مثل ان اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لا يمكن ان يكون معنا
المتبادر منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا مرئيا
(بل القلم ملك روحاني) هو العقل (وكذلك اللوح ملك روحاني) مجرد هو النفس
(والكتابة تصوير الحقائق) مفصلة في ذات النفس وهذه هي الكتابة المعقولة
كما ان الكتابة المحسوسة انما هي تصوير النقوش في اللوح مثلا (فالقلم يتلقى
ما في الامر) اي ما في علمه تعالى ويحتمل ان يقال ان القلم يتلقى معناه ما في الامر
اي ما في نفس الشيء (من المعاني) واحواله المختصة به اما بطريقة الاشراق
من المبدأ الاول واما بطريقة استلزام العلم بالاسباب العلم بمسبباتها
(ويستودعه اللوح) اي يطلب الروح بالقابلية الذاتية ان يودع ويخزن
عنده ما يلقاه العلم (بالكتابة الروحانية) اي بتصوير القلم اياه فيه ويحتمل
ان يكون يستودعه بمعنى يودعه يعني ان القلم يودع ما في الامر في اللوح
بالكتابة الروحاني واما ما كان فيه اشارة الى ان في اللوح تفصيلا لان
الكتابة لا يتصور الا عند الترتيب والتفصيل (فينبعث القضاء) الذي هو عبارة
عن العلم بوجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع (من القلم) لان القلم الذي هو العقل الاول اول عالم العقول وبتوسطه
وانتقاشه بصور الحقائق كلها لانها على وجه الاجمال صار وبلغ في العقول
متحققا منتقشا بها على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصور التي





هي القضاء بسبب العلم فمحله عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء
عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال (و) ينبعث (التقدير من اللوح) وفي بعض النسخ والقدر وذلك لان
القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمي الى الوجود العيني باسبابها
وشرايطها على الوجه الذي تقرر في القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل في
المراتب العلمية اولا ثم بالتحقق في العين ثانيا كما سنشير اليه وكان
ابتداء التنزل من اللوح اذ قبل وجودها في اللوح ليس فيها تنزل بل وجودها
في العقول والواجب في مرتبة واحدة هي الاجمال الصرف واذا حصلت في
اللوح صارت مفصلة فلا جرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر عند
الاشاعرة عبارة عن ايجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها
المخصوصة اما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد) وهو العلم الواحد
البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى هي بعينها حاصلة في العقول
على الوجه الذي حصل فيه (والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل) اذ التقدير
لا يتحقق الا بالتنزيل في المراتب (بقدر) اي بمقدار ما يقتضيه قابليات الاشياء
(معلوم) بعلم الحق انه هو الاصلح في نظام الكل (وفيها) اي في تلك
المرتبة التي هي التقدير (ينسخ) المقدر وينتقل (من الاجمال الى الملائكة التي
في السموات) وهي نفوسها التي تصير مفصلة (ثم يفيض ويصل الى الملائكة
التي في الارضين) وهي النفوس الكاملة الانسانية وهذا اخر تنزلات الامر العلمي
(ثم يحصل المقدر في الوجود) فان للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير

الذى هو شخص من الانسان فكما ان لفعله مراتب حصوله لروحه فى غاية الاجمال كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا لمخطر ابالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا فى قوته الخيالية ووجوده فى الخارج عند ارادة اظهاره فانه كذلك لما يحدث فى العالم الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضا الذى هو مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذى هو مرتبة التفصيل كلية فى نفوس الفلكية المجردة وجزئية فى نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجود منه فى النفس **فصل** (السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا) لانه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ السببية لم تكن واجبة لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا ممتنعة بالذات والا لم يصر سببا قط فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببيته لسبب اخر وهكذا (حتى ينتهى الى مبدأ يترتب عليه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها) فان قيل يجوز ان يكون الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهى الى مبدأ يترتب عنه اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدم عدما سابقا والا يلزم ان يكون سببيته حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدم الطارى علة له فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فيحقق مدخلية الوجودية فيجب ان ينتهى الى سبب الاسباب **لا يقال** كيف يجوز ان ينتهى الى هذا المبدأ مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها وترجيح احد المتساويين على الاخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية **قلنا** ان الاسباب





كل حادث سلسلتين احدهما طولية وهى التى يذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتها الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل المحال (فلن يحدث فى عالم الكون والفساد طبعا حادثا واختيارا حادثا الا عن سبب وينتهى الى مسبب الاسباب) فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديما والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذى هو مسبب الاسباب قديم وكذلك بعض ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث عنه فى البين قلنا يجوز ان يقتضى بعض من القدما امرا يقتضى التجدد والتعاقب اى يجوز ان يقتضى ذلك البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها بان لا يقبل تلك الماهية الوجود فى اكثر من ان واحد مع ان وجودها هو المقتضى للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب افراد تلك الماهية والا لزم التخلف المحال فيحقق الحوادث وصارت اسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يحقق هذا المقام حتى يتخلص عن مضايق الاوهام (ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية) فان اعتقاده النفع مثلا فى الامر النافع الذى هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره السابق عليه اذ الاختيار السابق ايضا فرع لاعتقاد اخر وننقل الكلام اليه ويتسلسل فتعين ان يكون الاعتقاد من الاسباب التى ليست باختياره (ويستند تلك الاسباب الى الترتيب) الذى فى حركات الافلاك واوضاعها وهو سبب معد لفيضان ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا (والترتيب يستند الى التقدير) اى الترتيب الخارجى يتوقف على التنزيل فى مراتب العلم كما اشير اليه (والتقدير) الذى هو ذلك التنزيل المخصوص فى المراتب

(يستند الى القضاء) الذي هو اجمال العلم في عالم العقول لان الشيء لا يكون الا
منه (والقضاء ينبعث عن الامر) الذي هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو
محل القضاء متأخر عنه فتأخر القضاء عنه بالطريق الاولى (وكل شيء مقدر) قال
الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر) اي خلق كل شيء بمقدار يقتضيه الاستحقاق
الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجودها
او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ في تعليقاته المعدوم على الاطلاق
لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجده فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن
فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد انتهى وهذا الاستحقاق
هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه بسر القدر **فصل**
لما بين استناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر كما هو رأي اهل الحق
وكان المعتزلة يتوهمون ان لا مدخل للقضاء والقدر للافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال
(فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء) اي يفعل الانسان ما تعلق ارادته
من غير استناد الى امر خارج عن ذاته (استكشف عن اختياره) وهو تعلق ارادته
به (و) قيل (هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث
فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده) وليس كذلك اذ نعلم بالضرورة
انه لم يكن في بعض من هذا الزمان (ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار
لا ينفك عنه) اي لا يقدر على انفكاكه عنه وهو باطل اذ كل من اراد شيئا او اختاره





يمكن ان لا يريده (ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره) لان المفروض انه غير
حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن
صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره ومع ذلك
يجب انتهاؤه الى الاختيار الازلي فيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر عنه بل
على انه صادر عنه بل على انه صادر عنه بالاختيار ونفي الخاص لا يستلزم نفي
العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا
صرفا بل يتطرق اليه شائبة الايجاب نعم يجوز ان يرجع ضمير غيره الى الاختيار
فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تأمل (وان كان حادثا ولكل حادث محدث
فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه) لان المفروض ان معلوله حادث (و
محدث احدثه) وذلك الحادث الذي به يصير الانسان فاعلا اما اختيار آخر صادر
عنه او غيره فان كان الاول ينتقل الكلام الى ذلك ويتسلسل واليه اشار بقوله
(فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية) وهو
خلاف الواقع (او يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار) وهو لا يمكن ان يكون من ذاته
فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض خلافه (فيكون محمولا على
ذلك الاختيار من غيره) كان ذلك الاختيار حامل له يوصله الى فعله (و
ينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره) وتلك الاسباب
لا يذهب الى غير النهاية (فينتهي الى الاختيار الازلي) وهو علمه القديم
(الذي اوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه) لان الاشياء صادرة
عن ذاته لذاته لانه يجب ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء

والا لم يتحقق شيء اصلا واذا كانت سببا تاما له يلزم من تحققها تحققه والا
يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة
مع ذلك الواحد نقول انهما يجب ان يكونا علة تامة لواحد اخر مثلا منهما
لما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم سلسلة الموجودات باسرها وقد تقرر انه تعالى عالم
بالاشياء علما سابقا على صدورها منه فكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه
صادر منها فهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي وكل
فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذا يكون الاشياء
كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلية اما ابتداء او بواسطة
واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشياء فلان معلوما ما له من حيث هو
كذلك مقتضى لذاته ومطلوب له بذاته وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم
من حيث انه معلوم له مراد له فيكون عين علمه تعالى فيكون مقدما بالذات
على وجودات الممكنات وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه
تعالى يوجب ترتيبا لكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي هو عليه لكل ترتيب خارجي
وهو فرع وتابع للترتيب العلمي (فانه ان انتهى الى اختيار حادث جاد الكلام من الراس
بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان من حادث اخر وهو ايضا من ثالث وهلم
جرا فيتسلسل الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي (فتبين من هذا) وظهر
مما تقدم (ان كل كائن) حادث (من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة
الازلية. **فصل** لما كان مذهب اهل الحق وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للنافين





في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة المرئي في
العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا
الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين
كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا من الادراك نوع اخر فوق
الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة او مكان فمثل
هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله تعالى منزهة عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها
والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ اراد ان يبين ما هو مذهب
اهل الحق فقال (كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد وشيء عام كالانسان
والعام لا يقع عليه رؤية ولا يصلح) اي لا يدرك ولا يحاط (بحسه) كما لا يخفى
(اما الشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال
واسم المشاهدة يقع على ادراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها
من غير واسطة استدلال) ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف على هذا المعنى
فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة الا على ادراك المجرد علم
وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العام الذي حصل بلا
توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة وما ذكره في حيز الاثبات لا يثبته وان
اراد انا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة
الى الاستدلال المشار اليه بقوله (فان الاستدلال على الغائب) لان الاستدلال
لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا لا احتاج

الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعد حصوله
فلا فحج لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف
على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب لا يخلو عن تحكم
الآن يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكامل
هو الجهل المحوج الى النظر او يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي
فكانه لم يحضر (والغائب ينال بالاستدلال) فيه بحث لانه ان اراد ان كل
غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع بسند ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك
فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا (وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانه
بلا شك فليس بغائب) يرد عليه ما تقدم انفا فلا يفيد (فكل موجود
ليس بغائب فهو شاهد) اذ نسبة الموجود الى الموجود لا تخرج عنهما فاذا انتفى
الغيبوبة تعين الحضور (فادراك الشاهد هو المشاهد اما بمباشرة
وملاقاة) كما في ادراك اللامسة والذائقة اذ لا بد في كل منهما من ان يصل
الحامل للكيفية المدركة الى القوة المدركة مثلا يجب في ادراك اللمس من
ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها (واما من غير مباشرة
وملاقاة كادراك القوة الباصرة (وهذا هو الرؤية) فيه تامل لان الرؤية
كما حصلنا ما ههنا يلزم ان يكون من غير مباشرة وملاقاة واما ان كل
ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال اذا كان من غير
مباشرة وملاقاة يكون رؤية فغير معلوم (والحق الاول لا يخفى عليه ذاته و
ليس ذلك بالاستدلال) كما سبق (فجاز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته





فاذا تجلى لغيره منعا عن الاستدلال) وظاهر ان ذلك التجلي (كان بلا مباشرة
ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير) ان اراد به ان ينكشف على ذلك الغير
انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه تعالى يدرك
بالادراك المخصوص الذي يحصل لنا عند الابصار المسمى بالرؤية فممنوع وما
ذكر في بيانه لا يفيد (ولا يجوز المباشرة التي هي ايصال الشخص بشرته الى بشرة
الاخر في حقه تعالى (اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او
مذوقا او غير ذلك) من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رؤيته
تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم
فقال (واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر) اي
اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل للعضو البصري (الذي يكون بعد البعث)
بحيثية حصل له الادراك بلا مباشرة وملاقاة ففي قدرته ايضا ان يخلق
هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى في العبد من
غير تشبيه ولا تكييف اذ ليس هذا ابعد من ذلك كما اشار اليه قوله (لم يبعد
ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة
تعالى عما يشركون تفسير قوله) يعني ان الكلام الذي ياتي عقيب هذا شرح لقوله
(فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر) هو قوله كل شيء يخفى) فخفاؤه (اما لسقوط حاله
مرتبته (اي الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما
ان يكون لشدة قوته) وعلو مرتبته (وعجز قوة المدرك عنه ويكون حظه
من وجوده قويا) وفرا (مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا

اى نظرت اليها (انت حسيرا) اى عجزت عن ادراكها (وخفي شكله عليها كثيرا) و
يحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا تصلح لان تكون متعلقة لادراك او تصلح
له ولكن تعجز القوى الدراكة عن الاتيان بادراك ماهيته ان يتعلق بها (واما ان
تكون) خفائه (لستر) يمنع الادراك عن الوصول اليه (والستر اما مباين
كالحائط يحول بين البصر وبين ما ورائه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة
الشئ واما ملاصق غير مخالط فالمخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسان
التي غشيته) اى غشيت تلك الامور تلك الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار
تاويل الحقيقة الانسانية بالانسان (فهي) اى تلك الحقيقة (خفية فيها
اى في تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق
الغريبة كما يظهر من كلامه بعيد هذا فعلى هذا تكون المخالطة الساترة حقيقة
هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساتر الذاته كالحال فيكون الحقيقة خفية في
المحل والعوارض لا في العوارض فقط والساتر المخالط لا يخرج عن المحل والحال لانه
اذا لم يكن احدهما لكان مباينا لها اذ المخالطة التي هي المصاحبة المخصوصة
يقتضي خروج كل منهما عن الاخر فلا يكون جزأ فتعين ان يكون مباينا (و
كذلك) الحال (الساتر الامور المخصوصة) في كونها محفوفة بمخالطها وامور حالة
فيها (فالعقل يحتاج الى سترها) اى الى ازالة تلك الحجب (عنها حتى يخلص
عن هذه الموانع (فاذا حصل له الخلاص) منها (وصل الى حاق كنهها والملاصق
مثل الثياب للابس وهو في حكم المباين) بل هو مباين فصل الملاصق و
المباين يخفيان ويجعلان الشئ مختفيا لتوقفهما الادراك) وجعلهما اياه





موقوفا عند هما لانهما اقرب الى المدرك) فوقفا دراكه ولا علمها فلم يصل الى ما
بعدهما المحجوب به بهما فصل الموضوع يخفي الحقيقة الحالية لما يتبع انفعاله
اى بواسطة عروض ما يتبع انفعالاته الموضوع من اللواحق الغريبة) لان
لاستعدادات المحل واحواله مدخلا في فيضان احوال مخصوصة عليها على ما
اوضحه بقوله (كالنطفة التي يكتسي صورة الانسانية فاذا كانت كبيرة
معتدلة) لا يميل كيفياتها الى الافراط والتفريط (كان الشخص عظيم الجثة حسن
الصورة) اذ بالكبر يصير جثتها عظيمة وبالاعتدال يتناسب الاعضاء وكيفياتها
فيصير حسن الصورة (وان كانت تلك النسبة قليلة كان الشخص المتكون منها بالضد
اى يكون صغير الحجم قبيح الصورة لانتفاء سببا العظم والحسن (وكذلك يتبع
طباعها المختلفة) اى يتبع اختلاف حقيقة النطفة احوال غريبة مختلفة
كما يشاهد من الاختلافات التي من انواع الحيوانات فصل (القرب) نوعان
صوري وهو قرب (مكاني ومعنوي) فكما ان غاية القرب المكاني هو اتصال
احد الجسمين بالاخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوي هو اتصال
احد الشيئين بالاخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوي بالاتصال
(والحق غير مكاني) لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخلو اما ان يقوم بذاته
او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتي فتعين ان يقوم
بذاته وح لا يجوز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب فوقه غيره وكذلك
يمينه غير يساره فيجب ان ينقسم فالانقسام يستلزم التركيب المنافي للوجوب
الذاتي فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني (والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود

لا ينقسم اصلا لان المحو بالذات

واما اتصاله من قبل الماهية) اى القرب المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة
اما من جانب الوجود او من جانب الماهية لا جائز ان يكون من جانب الماهية
لان (الاول الحق لا يناسب شيئا) بوجه من الوجوه (في الماهية) اذ لا ماهية
له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شيء مناسبة مخصوصة في الماهية (
(فليس لشيء اليه نسبة اقرب وابعد في الماهية) فتعين ان يكون من جانب
الوجود (واتصال الوجود لا يقتضي) في الواقع (قربا اقرب) واشد من قربه
تعالى) بالاشياء يعني ان طبيعة الاتصال الذى هو القرب لا يقتضي في الوجود
ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى بالوجودات (وكيف
لا يكون كذلك وهو مبدء كل وجود ومعطيه) كما سبق بيانه فيكون
جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوي وارتباط
ذاتي بتلك الوجودات بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث ذاتها
اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها اتصال
بالوجودات وقرب منها (وان فعل بواسطة فللواسطة واسطة) وهو اقرب
من الواسطة والواسطة من حيث هي غير مرتبطة لشيء منها بل من حيث
انها متحققة وتلك الحيثية يكون من الغير (وهو اقرب من الواسطة
اذ الواسطة يصير بسببه واسطة فليس فيها الاتصال الذاتي كالشمس فانها
اذا يفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس
اقوى من قربه الى الكوة بل لا نسبة بينهما في القرب كما لا يخفى فلا قرب
اشد من قربه تعالى بالموجودات واذا تمهد ما قررناه (فلا اخفاء بالحق

الاول



الاول من قبل ساتر ولا ضوء ومبين) لان الخفاء من هذه الجهة انما يصير في
الكائنات وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا (قد تنزه الحق الاول
عن مخالطة الموضوع) والا يلزم ان يكون محتاجا اليه (وتقدس عن عوارض
الموضوع وعن اللواحق الغريبة فيه لبس في ذاته) لا يلزم من تنزهه عما
ذكر ان لا يكون له لبس في ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية ساترة اياه
الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك منتف اذ ليس في الخارج
الا الذات يجب ان ينزع عنها العقل اعتبارات اما من نفس ذاته فقط واما
من حيث اضافتها الى شيء والقول بكونها ساترة له في غاية الاستبعاد تامل
فصل (لا وجود اكمل من وجوده) لانه تمام وفوق التمام كما مر ولا شيء من
الوجودات كذلك فيكون كل منها (فلا اخفاء به من) جهة (نقص الوجود فهو
في ذاته ظاهر) اذ اسباب الاخفاء عن ذاته تعالى منتف بالكلية كما بينه
(واشده ظهوره باطن) وكيف لا يكون كذلك والحال (انه به يظهر كما تظهر الشمس
فانها تظهر كل خفي) على الابصار ويستبطن عنها لا عن خفاء) بل لعجزها عن
ادراكها (تفسير الفصل الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق) لان الكثرة فيها
يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي (ولا اختلاط له بالاشياء) لا بالحالية
ولا بالمحالية كما سبق (بل تفرده) في ذاته (بلا غواش) غريبة وعوارض لا خارجية
(ومن هناك) اى ومن اجل عدم الاختلاط وتفرده عن العوارض (ظاهريته
وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته) لانها معلولة للذات ورتبة المعلولية
التاخر (و) بعد (ظاهريته) ايضا لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علم

تعالى

تعالى بذاته ولا شك في ان يكون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد
ظاهريتها والكثرة والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث
انها اعتبر معها شيء اخر وكل شيء اعتبر معها فهو صادر عنها (ولكن) تلك الكثرة
صادرة من ذاته المجردة (من حيث وحدتها) اى من حيث انها لم يكن معها شيء
(فهي من حيث ظاهريتها) التي هي عين ذاته يعني ان ذاته من حيث (هي ظاهرة و
بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها) الذي هو عين ذاته (يظهر كل شيء
فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء) اذ ما من شيء من الاشياء الا وهو يدل
عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل في كل شيء له اية تدل على انه واحد
(وهو ظهوره بالايات وبعد ظهوره بالذات) كما لا يخفى (وظاهريته الثانية
تتصل بالكثرة) اما من قبل اسباب الظهور التي هي الايات واما من قبل من ظهر
ذاته تعالى عليه (وتنبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة) وهي علمه
بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشأ الظاهرية
الثانية لان العلم بالذات سبب لوجودها في العين ووجودها في العين
سبب لظاهريته الثانية **فصل** لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك
الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور) اى لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء
مستفادا من الامور الصادرة عنه (كما ندرك الاشياء المحسوسة) اى كما نستفيد
ادراك تلك الاشياء (من جهة حضورها وتاثيرها فينا) اذ لو كان علمه بالاشياء
كذلك فيكون) الاشياء (هي الاسباب العالية الحق) وهو باطل لانه يلزم
استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقصان المنزه عنه ولانه تعالى





يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما يوجبه ذاته فيكون علمه بالاشياء مستفادا
من علمه بالذات لا من الخارج الى بيان اخر اشار بقوله (بل يجب ان يعلم انه
يدرك الاشياء من ذاته تقدست) لا من الخارج (لانه اذا لحظ ذاته لحظ
القدرة المستقبلة) المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين الذات
كما هو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال الحضرة الاحدية وكانت قدرته
او لازمة لها والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور فلحظ
من القدرة المقدور (فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره والعلوم
الحاصلة لذاته) وان كانت باجمعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان
يكون بينها ترتب (اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علمه
الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه
اى بان ثوابه (ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعد
الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية في الزمان بل يوجب القبلية
والبعدية التي بالذات وقيل يقال على وجوه خمسه) عند الحكماء (فيقال قبل
بالزمان كالشيخ قبل الصبي) وهو قبل لا يجامع مع البعد اعني ان قبل يكون
نفس قبلية فقط منشأ عدم التجامعه مع البعد قد اعتبر في تلك القبلية
اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر بالنسبة الى ما يقع
اخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث كالجزء الذي هو اول الشهر بالنسبة الى
الجزء الذي هو اخره فلو كان بعض تلك الاجزاء علة معدة للبعض الاخر منها
لا ينتقض بعد تعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية لان منشأ عدم اجتماع

مع اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق لا ان قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك فانتسلسل يجمع في اجزاء الزمان تقدم زماني وتقدم بالطبع ولا محذور في ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرف (ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الاخر دونه وهو يوجد دون الاخر) اي الذي يكون محتاجا اليه ولا علة موجبة له (مثل الواحد للاثنين ويقال قبل بالترتيب) اي قبل بالترتيب باعتبار مرتبة الوقوع في المرتبة وهو اما حسي (كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذته من جهة القبلة او عقلي كالجنس بالنسبة الى النوع اذا اخذت من جانب الاعلى) قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب للمنسوب الى هذا المنسوب (ويقال قبل بالشرف) وهو قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه (مثل كون (ابي بكر رضي الله عنه قبل عمر رضي الله) ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود) وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها ويكونان معا في الزمان لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب وذلك لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا واما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب (مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معا لا يتاخر كون الشيء عن ارادة الله في الزمان) اذ لا يمكن ان يتخلف المراد عن تعلق ارادته تعالى به كما هو مذهب اهل الحق (لكنه يتاخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول





كان الشيء فاراد الله) وهذا الترتيب العقلي المصحح لدخول الفاء على المحتاج هو القبلية المشتركة بين القبل بالذات والقبل بالطبع **فصل** ليس علمه بذاته مغايرا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته) كما سبق بيان ذلك مفصلا (وفيها) اي وفي تلك الصفة التي هي العلم بالكل (الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القدرة والقوة الغير المتناهية) باعتبار تعلقها بالمقدورات التي لا تحصى (فلا كثرة في الذات) اي فلا يلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات (بل يكون الكثرة فيما هو (بعد) الذات بعدية ذاتية (فان الصفة التي هي العلم (بعد الذات لا بالزمان بل بترتيب الوجود) لان الذات علة موجبة لها (لكن لتلك الكثرة ترتيب سببي) ومسببي (ترتقي) تلك الكثرة وتنتهي (به) اي بسبب ذلك الترتيب (الى الذات بطول شرحه) وتفصيله ويعلم ذلك اجمالا من الترتيب الذي في الموجودات العينية لانه حكاية عن الترتيب الذي بينها باعتبار وجوداتها العلمية (والترتيب يجمع الكثرة) المتفرقة (في سلك واحد ونظام) والنظام وحدة ما به يصير تلك الكثرة واحدة (فاذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان كلا في وحدة) هي ذلك النظام (فاذا كان كل كل) يعني كل مركب (متمثلا في قدرته وعلمه) ذهب الشيخ ابو علي الى ان علمه تعالى بالاشياء عين قدرته عليها اذ بمجرد علمه بها يتمكن من الايجاد فلو كنا نفعل الاشياء بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة وليس كذلك لان معنى القدرة فينا هو ان يتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق

بالقوة المحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز في الاول وكان علمه بالمقدور كافيا
في ان يوجد فيكون علمه قدرته لكن كلام المتن يدل على ان القدرة مغايرة
للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث فرع قوله فلحظ الكل على قوله
لحظ القدرة المستقلة (ومنهما) اي من القدرة والعلم (يحصل حقيقة الكل معراة)
معراة عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية (ثم يكتسي المواد) وعوارضها
باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقائق
المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كلي اجمالي
وثانيهما باعتبار وجودها في الخارج مقرونة باللواحق المادية (فهو كل الكل
من حيث صفاته وقد اشتملت عليهما احدية ذاته) يعني ان صفاته مشتملة على
الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات فيكون ذاته لاشتماله على الكل كل الكل
(تفسير الفص الذي بعده) وهو قوله هو الحق فكيف لا يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه
الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول
مطابقا بفتحها واذا قيس القول الى الواقع بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع
مطابقا بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيد بقوله (اذا طابق القول)
اي اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له (ويقال حق للعقد) ايضا
اذا طابقه الواقع (ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل) اي في وقت من الاوقات
سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق والنار حق او يتحقق كقولنا القيامة تحقق والحساب
حق (ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه) وهو ما يكون ماهيته عين ذاته
(والاول تعالى حق من جهة المخبر عنه) لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة

مطابقته



مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا (حق من جهة الوجود)
لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات واكملها فهو احق بان يكون حقا (حق من جهة
انه لا سبيل للبطلان اليه) ولا يتطرق الفناء الى ذاته (لكنا اذا قلنا له انه حق فلانه الواجب
الذي لا يخالطه بطلان) يعني اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى
الثالث لانه لا مرتبة اعلى منه في الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا (و)
لانه به (يجب وجود كل باطل) كما قال الشاعر (الا كل شيء ما خلا الله باطل
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي) كما مر مرارا (وهو ظاهر من حيث
ان الاثار تنسب الى صفاته وتجب) تلك الصفات عن ذاته فيصدق بها) اي بتلك
الصفات من حيث انها ثابتة للذات (مثل القدرة والعلم يعني ان في
القدرة والعلم مساغا وسعة) اذ كل من نظر في الموجودات الممكنة نظرا صحيحا
ويتدبر فيها تدبرا كاملا يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه
لا يمكن ان يطلع عليه احد كما اشار اليه بقوله (فاما الذات فهي ممتنعة فلا يطلع على
حقيقة الذات وكنهها فهي) كنه الذات (باطن باعتبارنا) وعجز قوانا المدركة
عن ادراكه (وذلك) اي كونه باطنا (لا من جهته) حاجب ساتر (وظاهر
باعتباره) اي بالقياس الى نفس ذاته (ومن جهته) وهي الايات الدالة عليه المنتسبة
الى صفاته الواجبة لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد التحلي بصفاته واسمائه
بقدر ما يليق به ويناسب ذاته اذ به يحصل الحظ الحقيقي وللناس فيه مراتب متفاوتة
فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو في رتبة البهيمة او يكون حظه
فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاول في المرتبة او يكون حظه اعتقاد

بثبوتها

ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف بل تقليد فهذه مرتبة العلماء الظاهريين و
اكثر العوام لكن حظوظ العارفين من معانى اسماء الله تعالى ثلثة الاول معرفة
هذه المعانى بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لا يجوز فيها الخطأ وكم بين هذه
وبين الاعتقاد التقليدى او الاعتقاد من الدليل الجدلى الثانى استعظامهم ما
ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم
من تلك الصفات ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان ويحصل لهم شبه بالملئكة
المقربين الثالث السعى فى اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها وبه يصير العبد
ربانيا قريبا من الرب تعالى ويصير رفيقا للملأ الاعلى فان قيل كيف يكون القرب
من الله تعالى مع انه فى غاية التنزه والتجرد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات
على قسمين كامل وناقص ومهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهى الكمال
على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لنا فى الموجودات كمالات متفاوتة
فاكملها اقرب الى الذى له الكمال المطلق قربا بالدرجة والرتبة لا بالمكان فيتفاوت
القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات قال الشيخ الصمدانى فى عوارف المعارف حكى
عن الشيخ ابى على الفارمدى انه حكى عن شيخه ابى القاسم الكركانى انه قال
الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافا للعبد السالك وهو بعد فى السلوك
غير واصل ويكون مراد الشيخ رحمه الله عن هذا ان العبد يأخذ من كل اسم
وصفا يلائم حال البشر وقصوره وضعفه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم
معنى من الرحمة على قدرة البشر وكل اشارات المشايخ رحمهم الله فى الاسماء
والصفات التى هى اعز علومهم على هذا المعنى والتفسير وكل من يتوهم





بذلك شيئا من الحلول تزندق والحد الى هذا كلامه واذا تقرر هذا فنقول
(انك اذا اكتسبت كلا من صفاته تعالى قطعك الحق عن صفات البشرية وقلع
عرقك عن مغرس الجسمانيات) لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات
الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علائق البشرية وعوائق الجسمانيات مثلا ان
تكتسب من اسم القدوس مثلا ان تطهر حسك عن الكدورات وحواسك
عن اللذات الجسمانية والشهوات الخيالية وروحك عن رذائل الاخلاق
والصفات السبعية وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية
والاخروية وان تلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وظاهر
ان الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا
ظلال باقى الاسماء فاجهد ان تكتسب ظلالها لتفوز فوزا عظيما فاذا اكتسبتها
(توصلت الى ادراك الذات من حيث لا يدرك) اذ غاية نيل البشر فى ادراك
ذاته المقدسة ادراك انها لا يدرك (فالتذذت بان تدرك ان لا يدرك
فلذلك) اى فلاجل التذاذك بان تدرك انه لا يمكنك ادراك الذات (عليك
ان تأخذ من بطونه) وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتعلق به الادراك وعلمية هذه
الحيثية متوجها (الى ظهوره) باعتبار الايات والمخلوقات (فيظهر لك عالم
الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم البشرية) اذ من هذا
العالم ننتقل الى العالم الاعلى لانا ندرك المحسوسات التى هى اقرب لنا اولا ثم
بالنظر والتأمل فيها يظهر علينا عالم المجردات وكيفية صدورها عن مبدئها
**فص** الحد التام يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق

فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا) هذا عند جمهور المنطقيين في المشهور بينهم و
الحق انه لا يجب ان يكون واحدا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا الى الكنه
مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من ان يكون محمولة اولا ومن الذي فرض عليهما
محموليتهما يوجب تالفه من الجنس والفصل بل يجوز ان لا يكون المنطق مجموع
قوانين الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالعشرة اذا حصل
جميع اجزائها في العقل مفصلا فلا شك انه حينئذ يحصل ماهية تلك
المركب في العقل مفصلا فلا شك فيكون جميع الاجزاء باعتبار التفصيل موصلا
الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة المبينة في المنطق **فصل** الموضوع هو
الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة) ظاهر هذا التعريف لا يتناول المادة
وقد اطلق قبل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض لحقيقة
الانسانية الا ان يعمم في الصفات بحيث يتناول الجوهر ايضا فحينئذ يشمل
المادة والمادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلولها
ويسمى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوعة للانسان
فان الصورة المائية والنطفية يبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون الموضوع
قريبا مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون بعيدا مثل الاخلاط بل الاركان
لها وقد يكون جزئيا مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون كليا (مثل الماء للجمود
والغليان والخشب للكرسي والباب والثوب للسواد والبياض) **فصل**
(هو اول من جهة انه منه) اي من جهة ان وجوده من ذاته يعني لا مبدأ لوجوده
وهو مبدأ لكل ما سواه بان (يصدر عنه كل وجود لغيره) هذا هو موافق لما قيل





من ان مفهوم الاول مركب من امر وجودي هو كونه مبدأ لغيره ومن امر عدمي
هو انه لا مبدأ له (وهو اول من جهة انه اولى بالوجود لغاية تبرئه منه) وكونه معدنا لجميع
الكمالات (وهو اول من جهة ان كل زماني) اي حادث (ينسب اليه تعالى يكون
اي باعتبار وجوده (فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ان) الحادث هو
ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا و(وجد) اعني الحق الواجب (معه)
لانه موجد (لا فيه) لان كونه فيه يستلزم الحدوث اذ الزمان لا يدخل فيه
الا المتغير فان قيل نحن لا نعقل من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك
الشيء فيه ولا شك انه مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال
التقضي والتجدد اي امر متصل يلزمه التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء الا و
له تقدم وتاخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التي فيها التقضي والتجدد حاصل
في الزمان ومن حيث ذاته التي لا تقدم ولا تاخر فيها ليس في الزمان بل معه
فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان
لا يلزم ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لان ذاته
تقدست منزهة عن جميع انواع التغير الذي بسببه يكون الشيء في الزمان
وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا ما له سيلان قال الشيخ في تعليقاته
العقل يفرض ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة
التي يكون لها مبدأ ومنتهى ويكون ممتدا غير متناه بل يكون منقضيا ويكون دائما
في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر و
هذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك

الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يدرك
ادراكه لانه راى كل شيء فى زمان وراى كل شيء يدخله كان ويكون والماضى والحاضر
والمستقبل وراى كل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الثابت
مع الثابت ويسمى السرمد وهو يحيط الدهر (هو اوله لانه تعالى اذا اعتبر كل شيء كان
منه اوله اثره) اى فعله (وثانيها قوله) بالذات (لا بالزمان) اذ يصح ان يقال
اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لا يتأخر عن الايجاد بالزمان (هو اخر لان
الاشياء اذا لوحظت) اولا (ونسبت اليها اسبابها) ومباديها (وقف عنده
تعالى المنسوب) الذى هو اول الاسباب اذ لا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب و
الحاصل انه اذا ابتدء من جانب المعلول ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى
الواجب قطعا فيكون هو اخرا (هو اخر لانه الغاية الحقيقية) وهى غاية
الغايات التى يطلب لذاتها لا لشيء اخر فى كل طلب فالغاية مثل السعادة) التى
هى غاية الكمال المتمكن للشيء بحسب فطرته (فى قولك لم شربت الماء فتقول ليتغير
المزاج فيقال لم اردت ان يتغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة
فتقول للسعادة والخير) اى لاجل كون البدن على وجه الكمال (ثم لا يرد عليه
سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق
الاول يعشق به كل شيء) ويتشوقه لان ما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كماله اذ
العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمشوق
بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال
فى حدود ذواتها يكون فى حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المطلوب





الحقيقى هو الذى له برائته فى نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب لان
كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج
بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير مناسبا للمبدء الحق الذى هو كامل
بالفعل من جميع الوجوه ويقرب منه فيكون كل شيء مقبلا الى ذاته تقدست
(طبعا وارادة بحسب طاقته) وما يليق (بحاله على ما يعرفه الراسخون) الذين
ثبتوا وتمكنوا وعضوا بضرس قاطع (فى العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل
فهو المعشوق الاول الحقيقى) الذى يتوجه نحو جميع الاشياء فيكون غاية الغايات
(فلذلك) اى لكونه يتوجه نحوه كل شيء وكونه يطلب لذاته (هو اخر) ولما
بين اخريته تعالى بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين كونه تعالى غاية بوجه
اولية ايضا من وجه فقال (كل غاية) باعثة للفاعل على فعله (اول فى
الفكر) اى فى التعقل والوجود العلمى لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية
ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول (اخر فى الحصول)
لانه مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العينى فيكون اخرا فان قيل
ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس معلولا لشيء منها
فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه غاية يقتضى التأخر فلا يكون اخرا فى
الحصول قلنا ان كونه غاية واخريته فى الحصول ليس باعتبار وجوده فى نفسه
ليلزم استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه
الوصول اليه ومعرفته (هو اخر من جهة ان كل زمانى يوجد فى زمان يتأخر
عنه ولا يوجد فى زمان يتأخر عن الحق) فيكون اخرا (هو طالب لكل) اى جاعل

الكل (الى النيل منه) والوصول اليه (بحسبه) اى بحسب طاقة الكل وبليق بحاله (هو غالب) اى مقتدر له قدرة تامة (على اعدام العدم) يعنى اعدام الموا لا يستحق الوجود بنفسها ولو لم يعرض لها تاثير من خارج لكانت باقية ازلا و ابدا على العدم (وعلى سلب الماهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان) اى على سلب امور يستحق البطلان والهلاك في حد ذاتها نفسها وهى الممكنات فقوله ما يستحقها بدل من الماهيات (وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد على ما

هذا نام من سبيله فاو لا نا من تفضيله

الحمد لله الذى وفق لاتمام هذا الكتاب وعصم من الزلل والغواية والاضطراب والصلوة على خير من اوتى الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله واصحابه الذين هم اولو الالباب

طبع فى دار الخلافة
طهران فى شهر شوال
المكرم
١٣١٨

[illegible]